خصائص الأدب العربي

في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث

بقلم

أنور الجندي

بسم الله الرحمن الرحيم

دار العلوم للطباعة
القاهرة ـ ت : ٣١٧٤٨

آفاق البحث

صفحة

اطار البحث ٥

الباب الأول : خصائص الأدب العربى ٩

الفصل الأول : خصائص الأدب العربى ١١

الفصل الثانى : البيئة التى نشأ فيها الأدب العربى . . . ١٦

الفصل الثالث : الفكر الذى تشكل الأدب فى اطاره . . . ١٩

الفصل الرابع : الأصول التى استمد منها الأدب العربى وجوده ٢١

الفصل الخامس : جوه الاختلاف التباين ٣٢

الفصل السادس : التحديات التى واجهت الأدب العربى . . ٤٠

الباب الثانى : مذاهب النقد الأدبى ٤٣

الفصل الأول : مذاهب تاريخ الأدب ٤٥

الفصل الثانى : مذاهب النقد الأدبى ٥٧

الفصل الثالث : فساد نظريات النقد الأدبى الوافدة . . ٧٢

(١) نظرية فصل الأدب عن الفكر ٧٢

(٢) المذهب الاجتماعى والعلمانية ٧٨

(٣) أخلاقية الأدب ٨٢

(٤) أسلوب الشك ٨٩

(٥) الأدب ومكانته فى دائرة الفكر ٩٣

(٦) الاعتماد على المصادر الزائفة ٩٦

(٧) أدب الأساطير وسيرة الرسول ١٠٦

(٨) بطولات الأدب والتاريخ العربى ١١٠

(٩) اقليمية الأدب ١٢٤

الباب الثالث : احياء الأدب العربى ١٢٩

الفصل الأول : احياء الأدب العربى ١٣١

الفصل الثانى : القرآن والأدب العربى ١٣٤

الفصل الثالث : النثر والشعر فى مفهوم الأدب العربى . . ١٦١
الفصل الرابع : لماذا انحرف الأدب العربى ١٦٦
انحراف الشعر عن مفهوم الأدب العربى ١٦٨
الكشف والغزل ١٧٤
الفصل الخامس : السجع والزخرف ١٩٣
المقامات ٢٠٠
الفصل السادس : عصر الموسوعات ٢٠٦
الفصل السابع : بعث التراث ٢١٢
البعث الزائف للتراث ٢٢٧
الفصل الثامن : البيان القرآنى فى منهج النقد الأدبى . . ٢٣٢

الباب الرابع : أثر الآداب الغربية فى الأدب العربى ٢٥٣
الفصل الأول : أثر الاستشراق فى الأدب العربى ٢٥٥
الفصل الثانى : الترجمة من الآداب الغربية ٢٦٩
ترجمة القصة ٢٧٢
الفصل الثالث : أثر الأدب الاغريقى فى الأدب العربى . . ٢٩٤
الفصل الرابع : الأدب المهجرى . . . .
الفصل الخامس : القصة ٣٥٣
الفصل السادس : الأدب الشرقى القديم ٣٧٨
الفصل السابع : الأدب العربى والأساطير ٣٩٤
الفصل الثامن : المسرحية اليونانية ٤٠٣
الفصل التاسع : حركة الرفض فى الأدب العربى الحديث . ٤١٢

الباب الخامس : مناهج الأدب العربى بين التبعية والأصالة . . ٤٣٣
الفصل الأول : الأدب العربى والآداب العالمية ٤٣٥
الفصل الثانى : تضييق دائرة الأدب ٤٥٠
الفصل الثالث : كتب المحاضرات ٤٦٥
الفصل الرابع : الأدب المكشوف ٤٧٤
الفصل الخامس : خطأ نظرية التجديد المفرغة من الأصالة . ٤٩٢
الفصل السادس : الدعوة الى التمصير ٤٩٩

إطار البحث

أما بعـــد : فقد كانت تجربة دراسة الأدب العربى الحـديث وتاريخه واعلامه من القضـــايا الكبرى التى شغلت الباحثين فى العصر الحـديث ولهـا ظلالها البعيدة المدى على الفكر العربى الاسلامى كله ، بل لعـــل الأدب كان هو المنطلق الأوسع له . ولقد دخلت المناهج الوافدة الى الجامعات والصحافة والثقافة واصطنعها أغلب الكتاب الذين برزوا فى هـــذه المرحلة التى بدأت قبل الحرب العالمية الأولى واتسعت فيما بين الحربين . وكان كتابنا جميعا فى مجال الأدب يجنحون الى التماس هـــذه المناهج سواء الفرنسية منهـــا أو الانجليزية ولقد حمل الأدب العربى منذ صدر الاسلام الى أن يوضع فى بوتقة هذه المذاهب ولم تكن التجربة سليمة تماما ، ولم تكن خالصـة لوجـه العلم وحده ، ولقد كان من الضرورى بعد أن مر الآن أكثر من خمسين عاما عـــلى تطبيق هذه المناهج أن تناقش وتدرس فى ضوء الاسلام نفسه منشىء الفكر الاسلامى كله وصانع الأدب العربى الاسلامى الذى بدا منطلقـــا من القرآن الكريم كما بدأت علوم اللغة والبلاغة والنحو وغيرها . وهذا هـــو ما تردد الكثيرون من المشتغلين بالأدب العربى وبالنقد بالذات أن يواجهوه أو يفصلوا فيه ، حتى أصبح منهج النقد الأدبى الحديث من المسلمات التى لا تناقش ، وقد سرى من الجامعة الى دار العلوم الى كلية اللغة العربية فى الأزهر دون أن يتبين الباحثون كثيرا مدى التقائه ومدى اختلافه مع خصائص الأدب العربى وفى ضوء أصالته . ولقد كان من الضرورى أن تقوم هـــذه المحاولة لتفتح الطريق الى منهج عربى اسلامى فى تاريخ الأدب ونقده ، خاصـة وان كثيرا من الاعلام طرقوا هذا الباب وارهصوا بالرغبة الى التماس الأصالة فى مجال الأدب العربى استكمالا لهذه المحاولات التى تجرى فى مختلف ميادين الفكر الاسلامى ، ولا ريب اننا نعيش عصر الأصالة والرشد الفكرى الذى يدعونا الى اعادة النظر فى كل ما ألقى فى أفق الفكر الاسلامى من نظريات ودعوات

لنرى الى أى مدى نلتقى مع أصـولنا العـامة وقيمنا الأساسية والى أى مدى نختلف وذلك رغبـة فى تحرير الفكر الاسلامى من الوافد الضـار ، وتقبل الصالح النافع واساغته وهضمه ، وتصحيح المفاهيم وتحرير القيم ايمانا بان مقوماتنا الحقيقية فى كل هذه الميادين هى وحدها التى تدفع أمتنا الى تأكيد وجودها الحقيقى ·

ولا ريب أن مهمتنا ـ فى هذه المرحلة من حياة أمتنا ـ بعد أن انكسر المد التغريبى مـع آفاق العاشر من رمضـان وروحه هو التعرف الى ذاتنا ومزاجنا النفسى وطابع أمتنا وأدبنا وابراز هذا واضحا امام الأجيال الجديدة لتكون قادرة على شق طريقها وسط هـذا الركام من المذاهب والدعـوات ومحاولات التغريب والغزو الثقافى ·

ان معرفة النفس هى أكبر قضايا عصرنا وأكبر التحديات التى تواجهنا ذلك لأن هدف أعدائنا الذى ينفـذ منه الى مقاتلنا هو ازالة هذه الذاتيـة واحتوائنا وصهرنا فى بوتقة العالمية والأممية ، وقتل هـذا الطابع النفسى الروحى الفكرى الاسلامى العربى الذى صاغه الاسلام ورسم القرآن طريقـه ومنهجه الأصيل · ولا غرو فان هناك محاولة خطيرة تجند لها قوى الاستعمار والصهيونية والمادية لعزل هذه الأمة عن مقدراتها وقيمها وذاتها وعزل الأدب العربى عن أصوله وجذوره وامتداده التاريخى ، والحاقه بالأممية تحت اسم « عالمية الأدب » ومن الحق أن عالمية الأدب لا تكون فى انصهاره ولكن تكون الا فى تفرده بطابعه الخاص ·

ان أولى أهداف الأدب فى عصرنا وفى هذه المرحلة الدقيقة من حيـاة أمتنا : هو التحرر من التبعية للغرب فى شتى صوره ومن سـيطرة النفوذ الأجنبى ، ومن الغزو الثقافى والتغريب مع القدرة على الأخذ والعطاء والرفض ايضا والتماس الارتباط الدائم مع الأصالة امتدادا الى المنـابع ، والتماس الالتقاء الدائم مع العصر حتى لا نفقد هويتنا ولا نتأخر عن الركب الحضارى ، ليس متابعـة منا له واحتواءا منه لنـا ، ولكن توجيها وبيانا لرسـالة أمتنا ومعطياتها القادرة دائما على أن تقـدم للبشرية ترياق آلامها ، وسـكينة نفسها ، وسلامة طريقها وصدق غايتها ، فلسنا تابعين للقافلة ولكنا هـداة ولسنا الا بالشعرة البيضاء فى الشاة السوداء ·

لقد عاش الفكر العربى الاسلامى فى كفـــاح دائم للتحرر من هيمنـة الثقافات الأجنبية عليه وســـيطرة العقلية الغربية والفلسفات اليـــونانية والفارسية والهندية ، ولكن الفكر العربى اســـتطاع بقوته الذاتيـة وقيمه الأصيلة أن يحطم هذه القيود ويكسر هذه الدائرة ودافع عن نفسه بقـــوة وانتصر وما زال يجالد على طريق الأصالة معركة بعد معركة فى كفاح ضاغط يحتاج الى تركيز جهود كثيرة فى سبيل مجاهـــدة حلقة أخرى فى العصر الحديث تحاول أن تطبق عليه شبيهة كالحلقة القديمة ، ليتحرر من التبعيـة والاذابة والاحتواء • ذلك أن المحاولة الكبرى التى جرت منذ أوائل العصر الحديث انما كانت ولا تزال تستهدف أن ينصهر « الأدب العربى » فى مناهج الآداب الغربية وقوانينها وأن تكون هذه المناهج حاكمـــة عليه فى مجالات النقد والانشاء والأسلوب والمضمون وفى الشعر والنثر والقصة ابتداءا من عزله تماما عن الأدب العربى الاسلامى ، كأنما هذا الأدب الحديث وليد لقيط لا أصل له ولا أب ينتسب اليه ، وقد وجدت هذه الدعوة الضارة من أدبائنا استسلاما وضعفا حتى بدت بواكير اليقظة والصحوة والرشد الفكرى تأخذ بالأسباب لتتحرر ولتستعيد قدرتها على التماس طريق الأصالة •

والسؤال هو : لماذا نكون تابعين لمدارس معينة فى النقد الأدبى ولا تكون لنا نظريتنا الأصيلة ومدارسنا المبتكرة القائمة على أساس من قيمنا ؟ لماذا نتاقلم نحن لنظريات الآخرين وهى غريبة عنا كما سنرى ولا تكون لنـــا مناهجنا المبتدعة الخالصة المستمدة من أدبنا ؟ • وما دام أدبنـــا يختلف فى جوهره وذاتيته ومضامينه عن الأدب الغربى فلما نحكم مقاييس هذا الأدب فيه ؟• هـذه هى الكلمة التى تقال اليوم فى مواجهة تحديات منهج النقـــد الأدبى الحـــديث • لقـــد كان لأدبائنا فى عصور الأدب العربى نظرياتهم ومناهجهم التى شكلوها فى ضوء انتاجهم فلماذا لا نستمد منها لبناء نظرية فى النقد الأدبى جديدة وأصيلة فى نفس الوقت ؟ •

ذلك هو السؤال الذى حاولت أن أجاوب عنه فى هذا البحث ، وأعتقد أن الكثيرين من أساتذة الأدب العربى فى الجامعة ودار العلوم والأزهر يؤمنون بما أؤمن به من انه قد جاء الأوان لانشاء منهج النقد الأدبى العربى الاسلامى•

هذا والله من وراء القصد •

معالم الأدب العربى المعاصر

(١) أضواء على الأدب العربى المعاصر .

(٢) النثر العربى المعاصر .

(٣) الشعر العربى المعاصر .

(٤) القصة العربية المعاصرة .

(٥) أدب المرأة .

(٦) المعارك الأدبية .

(٧) الترجمة فى الأدب العربى المعاصر .

(٨) أدب المقاومة والتجمع .

(٩) تطور الصحافة العربية .

(١٠) الفكر والثقافة فى شمال أفريقيا .

(١١) الصحافة السياسية فى مصر .

(١٢) المساجلات والمعارك الأدبية .

(١٣) اللغة العربية بين حماتها وخصومها .

(١٤) الفكر العربى المعاصر .

الباب الأول

خصائص الأدب العربى

أولا : خصائص الادب العربى .

ثانيا : بيئة الأدب العربى .

ثالثا : الفكر الذى شكل اطار الأدب العربى .

رابعا : الاصول التى أستمد فيها وجوده .

خامسا : وجوه الاختلاف فى الأدب العربى والادب الغربى .

سادسا : التحديات التى واجهته .

الفصل الأول

خصائص الأدب العربى

لا ريب أن خصائص الأدب العربى التى تميزه عن الآداب العالمية : شرقه وغربه ، ترجع إلى البيئة التى نشأ فيها والفكر الذى تشكل فى إطاره الأصول التى استمد منها وجوده والتحديات التى واجهته فى طريق مساره الطويل .

ولا ريب أن أدب أى أمة مرتبط دائماً بلغتها فهو فى المصطلح الفنى « أدب لغة » وهو بالنسبة للأمة العربية : أدب اللغة العربية .

وأدب أى أمة هو نتاج عواطفها ومشاعرها وعقولها ، وهو عصارة مزاجها النفسى وطابع روحها وهو فى نفس الوقت مرتبط بهذه الأمة : أرضها وسماءها وقيمها وتقاليدها ، أحداثها ومجتمعها ، فهو عصارة وجهة نظرها فى الحياة مستمدة من داخلها .

ومن هنا كان الاختلاف والتباين بين أدب أمة وأدب أمة أخرى ، ومن هنا كان الأدب أدب أمة وأدب لغة لأنه يستمد وجوده من مشاعر هذه الأمة وطوابعها الروحية والعقلية والنفسية ، ويستمد وجوده من اللغة التى تكتب بها ولكل لغة مفاهيمها وتاريخها ومعانى كلماتها وخصائصها الذاتية .

والأدب الأصيل عالمى بطبعه من حيث نزعته الإنسانية لا من حيث انصهاره فى نموذج واحد ، والطابع الإنسانى للأدب لا يخرجه عن ذاتيته كأدب أمة خاصة ولا يدمجه فى غيره من الأدب تحت ما يسمى عالمية الأدب .

والأدب العربى أدب أمة عريقة وأدب لغة عريقة أيضاً ، وهو أدب لم يتشكل فى صورته الحقيقية إلا منذ ظهور الإسلام ، الذى جمع العرب فى الجزيرة العربية فكان عاملا فى تحويل القبائل العربية إلى أمة تامة ، وبذلك يمكن القول بأن الأدب العربى قد تشكل فى صورته الحقيقية بالإسلام ، ولا يمنع هذا من وجود ديوان الشعر القديم وما يتصل به من أسجاع الكهان وهى فى مجموعها لا تشكل صورة الأدب بمفهومه

الفنى ولا بمعالمه الأصلية التى وضحت بعد نزول القرآن : الذى كان هو العامل الأعظم فى بناء الأدب وظهور فنونه وعلومه ومناهجه واللغة العربية سابقة على الإسلام وهى عماد وجود الأمة العربية ، وهى لغة تطورت ونمت خلال مئات السنين حتى وصلت إلى صورتها التى عرفت بها قبيل الإسلام ، وإن ظلت لها لهجاتها المختلفة المتعددة ، فلما نزل القرآن انصهرت اللغة العربية فى لهجة واحدة ، ثم كان أن أعطاها القرآن — كما أعطى الأدب العربى — هذا البيان المعجز الفائق الذى فهمه العرب وأعجبوا به وعجزوا فى نفس الوقت عن الإتيان بمثله .

إذن يمكن القول بأن أدب أى أمة إنما يشكله : ضمير الأمة + القيم الفكرية + الروحية التى تعتنقها + جوهر اللغة .

وفى مجال أدب اللغة العربية نجد الأمة العربية لم تكن قائمة قبل الإسلام فى الجزيرة العربية وإنما كانت مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة التى لم تجتمع تحت أى لواء سوى الإسلام ، ولكنها كانت ذات قيم وتقاليد ولها طابعها الذى أورثه إياها مكانها فى هذه الجزيرة شبه المنعزل عن حضارتى عالمها : حضارتى الفرس والرومان هذا الطابع البدوى الخاص الذى أهلها لتلقى رسالة إنسانية كالإسلام فقد حماها وجودها المنعزل عن أن تذوب فى مقارف الحضارات وانحلالها ومكن لها من تنمية قيمها وهى بقايا الحنيفية (دين إبراهيم) التى تمثل كل ما كان عند العرب فى الجاهلية من خلق يقوم على الأريحية والمروءة وإن خالطها كثير من فساد عادات الثأر ووأد البنات والشرك وعبادة الأصنام والإستعلاء والتفاخر ، فلما جاء الإسلام حرر هذه النفس العربية من جاهليتها وصاغ كثيراً من طوابعها صياغة جديدة وحول أهداف الكرم وحماية الزمار والنجدة فأعطاها مفهوما متجدداً هو مفهوم التوحيد الأول واستبقى قدرتها على المجالدة والحمية ووجه ذلك كله إلى هدف اسمى تحت لواء عقيدة التوحيد الخالص . وبذلك محى عنها درن الجاهلية وحرر قيمها التى كانت عماد القوة الكبرى التى اندفعت فى الأرض ترفع راية الإسلام وتعلن اسمه وتمد نفوذه من حدود الصين إلى حدود فرنسا .

كل هذه العوامل أعطت أدب اللغة العربية ذاتية خاصة وطبعته على نحو خاص يختلف به عن أدب الأمم الأخرى فظهرت فنون لم توجد فى الآداب الأخرى

واختفت فنون وجدت فى الآداب الأخرى ، وظهور هذه الفنون فيه واختفاء تلك الأخرى منه لاينقص من قدره ، مادام يصدر عن أعماق روحه الطبيعية ومقوماته الخالصة .

ومن هنا فإن هذا الأدب لا يدرس على ضوء مناهج وضعت لآداب أخرى ذلك أن أساليب النقد والبحث إنما توضع للآداب بعد ظهور هذه الآداب ولذلك فهى مستمدة منها ، ولا يمكن العكس .

إن مذاهب الأدب التى يحاول النقاد محاكمة الأدب العربى عليها هى فى جملتها مذاهب غربية وضعت مسمياتها ومناهجها بعد قيام ظواهرها فى الآداب الأوربية ، وهى فى الحق ليست مذاهب وإنما هى أسماء عصور : كالكلاسيكية والرومانتيكية وغيرها . وهى تتصل فى مجموعها بتاريخ الأمم التى وضعت هذه المذاهب فلماذا تنقل لتكون قوانين يخضع لها أدبنا الذى يختلف من حيث تكوينه وطابعه وتاريخه وبيئته ومظاهر حياته عن هذه الآداب .

هذا من ناحية النقد ، أما ناحية أصول الأدب نفسه : أصول الشعر والنثر والقصص والتراجم فلماذا يخضع الأدب العربى لقواعد مستمدة من آداب تختلف عن الأدب العربى : مزاجا وشكلا وطابعاً .

وهل يمكن أن يقال أن هناك أصولا يضعها الأوربيون لتخضع لها الآداب فى العالم كله ، وإذا قالوا هم ذلك فهل نقبل نحن ذلك والأدب العربى عريق الجذور وسابق لهذه الآداب كلها من النشأة والتكوين ، هل نقبل أن يخضع أدبنا لقواعد غربية عنه ، بينما يشكل أدبنا بوجوده خلال أربعة عشر قرناً قواعد وقيما مستمدة من جوهره وطوابعه .

إن اختلاف المصادر والمنابع بين الأدب العربى والآداب الغربية يجعل من العسير خضوع الأدبين لمقاييس واحدة ، أو لقوانين واحدة ، والمعروف أن الآداب الغربية جميعاً تستمد مصادرها من الأدب الهلينى والفلسفة اليونانية والحضارة الرومانية ، فقد اتجه الأدب الأوربى الحديث منذ أول ظهوره فى عصر النهضة إلى هذه المنابع وربط نفسه بها وجعلها أساساً ثابتا لمختلف وجهات نظره ومفاهيمه وقيمه ، واتخذ من النظرات التى قدمها أرسطو فى الأدب والنقد والشعر وغيره أساساً له .

وهذه الحصيلة التاريخية الضخمة وهذا التراث الأغريقى الرومانى المسيحى يقوم على أساس يختلف اختلافاً واضحاً عن الأساس التى يقوم عليه الأدب العربى الذى استمد مصدره أساساً من القرآن الكريم والإسلام والقيم العربية الأصيلة التى تلاقت مع مفاهيم الإسلام وانصهرت معها ، ومن هنا كان ذلك الخلاف الواضح ، والتباين الكبير بين المشاعر والعواطف والأحاسيس فى كلا الأدبين .

الأدب الذى يستمد وجوده من التوحيد والنبوة ، والثقة بالله ، والنظر إلى الكون بمنظار السماحة والتفاؤل والإيمان، وهو ما كونته طبيعة البيئة العربية بالإضافة إلى ماصاغه الإسلام فى النفس العربية من عقيده ، وبين الأدب الذى يستمد وجودة من بيئة تتصارع فيها الآلهة ويقتل بعضها بعضاً ، وتصارع الإنسان ويصرعها الإنسان ومن أجواء مضببة تقاسى جو الجبال الصخرية ، وظلام الليالى الطويلة ، وظلال الحياة الغامضة وغلبة السماء المغطاة بالسحب .

لاشك أن هذا الاختلاف البعيد المدى فى طبيعة البيئة ، وفى طبيعة النفس الإنسانية وانعكاس هذه البيئة عليها يجعل من المستحيل التقاء أدبى العرب والغرب فى وجهة واحدة ، أو مشاعر واحدة ، ومن ثم فإنه من المستحيل أن يخضع كلا الأدبين إلى قوانين واحدة ومناهج فى الصياغة والنقد والبيان والمضمون واحدة .

وحيث يطلع النهار فى سماء العرب فيملأ الفضاء بالضوء الساطع والشمس المشرقة المشعة ، ويلف الكون كله نور وضياء فإن النفس الإنسانية لاشك تواجه الحياة فى الضياء والنور ، ومن ثم فهى تعبر عنها على هذا النحو ، ومن ثم فإن أدبها لايشكل صور الضباب ، والظلال ، والرمز ، والقصة الخيالية الوهمية ، وفى فنون كثيرة تتصل بطبيعة الأرض وبطبيعة النفس الإنسانية فى الأدب الغربى تختلف اختلافا واضحاً وجذريا عن مثيلاتها فى الأدب الأوربى حيث يشكل الضباب والظلام وعواء الذئاب فى الليل والجبال العالية لونا مختلفاً وطابعا متباينا .

هذا هو أهم أوجه الخلاف بين الأدبين العربى والغربى ، وهو خلاف عميق أشد العمق متصل بالنفس الإنسانية باعثة الأدب ومنشئته ، ومن

ثم فإن خضوع الأدب العربي لقوانين وقواعد ونظم قامت أساساً في ضوء حصيلة الأدب الأوربي وفنونه أمر بالغ الخطر ، وبعيد الأثر .

وإذا كان لنا أن نتساءل فإلى متى نظل تابعين ، لأفكار الغرب ، ومستوردين لمناهج الغرب حتى في أدق ما يتصل بالنفس الإنسانية والتعبير عنها ومتى نصل إلى مرحلة الرشد والأصالة والتشكل الذاتي الصادر من أعماق أدبنا ، أدبنا العريق الذي يسبق الآداب الأوربية بعشرة قرون أو تزيد .

• • •

الفصل الثانى

البيئة التى نشأ فيها الأدب العربى

نشأ الأدب العربى فى الجزيرة العربية فهى البيئة التى تشكلت فيها تلك الخبرة الأساسية للغة العربية والإسلام والأمة العربية .

ويرجع ذلك إلى قرون عديدة سبقت الإسلام ويمكن القول أن الجزيرة العربية عرفت مجتمعين : أحدهما فى جنوب الجزيرة والآخرى فى وسطها وهى مجموعتى قحطان وعدنان ، وكانت كلها جماعات قليلة متناثرة ، وقد تشكل العنصر العدنانى فى وسط الجزيرة نتيجة هجرة إبراهيم عليه السلام وزوجه هاجر وولده إسماعيل فى منطقة بئر زمزم .

وكان الحدث الأكبر هو رفع إبراهيم وإسماعيل لقواعد البيت (الكعبة).

وتجمع قبائل جرهم وغيرهم وقيام دين التوحيد فى هذه المنطقة بنبوة إسماعيل بعد نبوة إبراهيم وتكاد تجمع المصادر على أن إسماعيل هو أول من تكلم اللغة العربية وكان ذلك قبل الإسلام بثلاثة آلاف عام تقريباً .

ولا يعرف التاريخ من وقائع عصر ما قبل الإسلام (الجاهلية) إلا شذرات قليلة وأعظم حصيلة فى هذا الشأن هو ما أورده القرآن وقد قسمت الجاهلية إلى عصرين : الجاهلية الأولى والجاهلية الأخيرة وهذه توصف بأنها تمتد إلى قرنين من الزمان .

والنصوص التاريخية كلها تشير إلى أن كلمة عربى لم تستعمل فى الشعر الجاهلى أو الآثار السابقة للإسلام وأن القرآن هو الذى طرح هذه الكلمة وأن الإسلام هو الذى أعطاها دلالتها الحقيقية إذ أقام وحدة الأمة وكانت العرب قبله قبائل متفرقة لا يجمعها رابط ، ولقد كان للحنيفية السمحاء ودعوة التوحيد التى جاء بها إبراهيم وإسماعيل أثرها البعيد فى القيم الأخلاقية التى عرفت عن العرب فى جاهليتهم وفى مقدمتها الكرم وحماية الزمار والأريحية والمروءة وهذا يعنى تماما عبارة

الرسول ﷺ فى قوله : [إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق] أى أن مكارم الأخلاق قد سبقت على أيدى الأنبياء وأن الإسلام جاء ليتممها وليضعها فى أصفى قالب وأصدق نهج، ولقد كانت أخلاق العرب قبل الإسلام فى أصولها الأصيلة هى التى أعطتهم القدرة على تقبل الإسلام وحمل رسالته والانطلاق به إلى الآفاق ، ذلك أن هذه القيم التى كانت صحيحة فى أصولها ثم أصابها الاضطراب والفساد وغلبت عليها الوثنية ، أصبحت بالإسلام قادرة على التماس أصولها والعودة إليها .

ولذلك فقد كان اختيار العرب لرسالة الإسلام مرتبطاً إلى حد كبير بالرسالة الأولى الحنيفية، التى جاء بها إبراهيم ولذلك فقد ربط القرآن بين الرسالة الأولى والرسالة المجددة فقد أعلن الرسول أنه إنما جاء مجددا للحنيفية السمحة التى أقامها إبراهيم ، وفى نفس الوقت نجد إبراهيم يتطلع إلى أن يبعث الله فى العرب رسولا منهم يحمل لواء التوحيد ويرفعه إلى العالمين جميعاً .

ومن هنا نجد ذلك الالتقاء بين العروبة والإسلام فى المصادر الأصيلة ، والجذور القديمة ونرى أن الجاهلية العربية كانت جاهلية ساذجة ولم تكن على مثل جاهلية اليونان والفرس والهنود والفراعنة ، ذات جذور عميقة وفلسفة مشكلة وذات طابع وثنى عريق ، وإنما كانت قشرة غالبة بدأت بالانحراف عن التوحيد إلى عبادة الأوثان وإلى إشراك الآلهة المرتجاة فى الوساطة والزلفى مع الله فى تصريف الأمور وقد كشف القرآن عن زيف هذا الاتجاه وحرر العقيدة من كل عوامل الوثنية والشرك والتعدد ولذلك سرعان ما تحرر العرب من وثنيتهم وتمت كلمة ربك فى الجزيرة كلها فى السنوات الأخيرة لحياة الرسول وأصبحت هذه القوة كلها مهيئة لتقوم بدورها التاريخى الخالد الذى قامت به فى الانطلاق برسالة الإسلام إلى الآفاق .

تلك هى البيئة التى نشأ فيها الأدب العربى : بيئة الصحراء والأفق الطلق والشمس المشرقة والرؤيا البعيدة وسماحة البادية وطابع الكرم والغيرة على العرض وحماية الزمار ، وبيئة المراعى والأمطار والتطلع إلى فضل الله فى إطار ، الصبر والمصابرة والمرابطة وكانت هذه المعانى قبل الإسلام قد أصابها الاضطراب وتوجهت بها الجاهلية إلى المطامع والأهواء والاستعلاء والغرور ، بيد أن الإسلام لم يلبث أن

ردها مرة أخرى إلى أصولها الحقيقية ، وجردها من الهوى وجعلها خالصة لله .
فالإسلام هو الذى حرر النفس العربية ودفعها إلى التماس الإيمان واليقين وهيئها لرسالتها الحقة.

فالعرب قبل الإسلام كانوا موحدين بدعوة إبراهيم ثم سقطوا فى الوثنية ، وظل طابع التوحيد قائماً فى أعماق الكثيرين منهم ، وقد ظلت طائفة تتعبد على دين إبراهيم حتى جاء الإسلام ، ومن هنا فإن كل مالديهم من طوابع الإيمان والخلق والكرم إنما صدر عن ذلك الأصل القديم ثم جدده الإسلام وأعطاه مضمونا ربانى الطابع إنسانى المظهر .

ولقد تقدم الإسلام إلى العرب (وإلى الناس جميعاً) لا باعتبار أنه دين جديد ولكن باعتبار أنه دين البشرية الأقدم خالصاً من جميع الشوائب التى ألحقتها به الأجيال المتعاقبة ، ونجح الإسلام فى ربط الناس فى مجتمع أوسع من العائلة والقرية والقبيلة وساوى بين أفراده ولم يبق أثراً للتمييز على أساس العرق أو اللون أو اللغة أو الوطن واعتبر وحدة الجنس أساس الوحدة الإنسانية فلم يعرف مجتمع الإسلام مفهوم العنصرية بل صهر الإسلام ذلك كله وأقام منهجه الخالص .

والعرب بغير الإسلام لم يكونوا شيئاً . بل حتى لم يكونوا يسمون (عربا) وبه أصبحوا أمة ثم نقلهم الإسلام إلى المجال العالمى .

ولقد خلق الإسلام العرب خلقا جديداً وأقام لهم الوحدة على أساس العقيدة والفكر وكان ولا يزال الحائط المنيع الذى رد عنهم العوادى وحطم الغزاة .

ولقد صحح الإسلام مفاهيم القيم التى كانت قد انحرفت من مباهاة وفخر واستكثار واستعلاء وردها إلى أصولها الحقيقية بالتماس الحق ، فجعل البطولة فى الحرب ، وتبريز العالم فى العلم وكرم الكريم فى الإنفاق ليست من أجل الشهرة والظهور بل ابتغاء مرضاة الله .

الفصل الثالث

الفكر الذى تشكل الأدب العربى فى إطاره

أما الفكر الذى تشكل الأدب العربى فى إطاره فهو [القرآن] أما أداة هذا الفكر فهى [اللغة العربية] ويقوم هذا الفكر على أساس التوحيد الخالص. فقاعدة الإسلام الأزلية هى الاعتقاد بوجود الله الواحد الذى لا يتغير بتغير الزمان والمكان ، فالله سبحانه وتعالى هو خالق الكون وهو الذى يمسك هذا النظام المترابط فى كل لحظة بحيث لو تخلى عنه لتلاشى وانتهى وهو القائم على كل نفس بما كسبت . ثم هو عالم الغيب والشهادة ، وهو الذى يقضى على هذا النظام القائم متى شاء ثم يبعث الناس فى العالم الآخر من أجل الحساب والجزاء .

هذا المفهوم هو « أس الأساس » فى الفكر الإسلامى ، ومن ثم فهو لب الأدب العربى .

■ ■ ■

والإنسان فى نظر الإسلام مستخلف فى الأرض ، له طبيعته الأصيلة الجامعة بين الروح والجسم والعقل والقلب وهى طبيعة متكاملة لاتضارب فيها ولا صراع ولذلك فقد أقر الإسلام رغباته المادية وأشواقه الروحية وجعل له ضوابط تحول بينه وبين الانحراف إلى اعتزال الحياة أو الانهيار والتحلل وأقام له منهجا وسطا كريماً يجعله قادراً على أداء مسئوليته ، والقيام على أمانته ، ومواجهة ما تجبهه به القوى المختلفة من تحديات ، ولذلك فقد جعل سعيه فى الحياة مرتبطاً بالجزاء فى الآخرة وأعطاه المسئولية الفردية والالتزام الخلقى لكى يواجه العالم من منطلق الكرامة وجعل مسيرته كلها خالصة لله .

والإسلام لايرفع الإنسان عن مستواه ولا يخفضه عن مكانته فهو ثابت

الجوهر متغير الصورة ويتميز منهج الإسلام فى أنه ينظر إلى الإنسان من جميع جوانبه ويربط بين مختلف القوى فيه ويوازن بينها ولا يقر التفسيرات التى تحاول أن يميل به إلى جانب الطعام أو الجنس أو البيئة ويرى أنها تفسيرات انشطارية لاتلتمس الحقيقة التى تتمثل فى المنهج الواحد المتكامل .

ولقد جاء الإسلام بفكرة رئيسية هى فكرة « الحق » فى كل شىء : فيما يتعلق بالكلام عن الله وعن الكون وعن المعرفة وعن أساس الحكم على الأشياء وجاء يحارب التقليد والجمود ويحارب الرأى القائم على الظن .

وقد فرق الإسلام بين العلم النافع والعلم الزائد على الحاجة ودعا المسلمين أن يأخذوا من كل علم بما هو أحسنه . وهو فى ذلك يركز على الاجتهاد ورفض التقليد وبطلب البحث عن البرهان وقبول الدليل وتغيير الرأى دون حرج متى يتبين أن غيره أصح منه .

وكذلك فرق الإسلام بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التى ليس لها قيمة إلا أن تكون للزينة فقط ودعا إلى نبذ لغو الحديث الذى يضل الناس بغير علم .

وقرر أن هناك أموراً مشتركة بين الأمم وأموراً أخرى مطبوعة فى كل أمة بطابعها ومنها الأخلاق والآداب والقيم . وأن هذه الأمور هى مقومات كل أمة وهى ترجع إلى عوامل كثيرة : أبرزها عامل الدين والعقيدة وخاصة فيما يتصل بالأخلاق والاجتماع واللغة .

■ ■ ■

ولما كان القرآن هو المصدر الأصيل للفكر الإسلامى فهو المثل الأعلى للأدب العربى ولا ريب أن تأثير القرآن فى الفكر لا ينقطع وفى الأدب لايتوقف لأنه يتناول المنهج الاجتماعى والسياسى والتربوى والقانونى لحياتهم الفردية والاجتماعية .

ولقد كان تحرك الفكر الإسلامى والأدب العربى أساساً ، إنما يجرى فى نطاق القرآن فإذا خرج عنه وقع الجرح الذى لا يرفع إلا بالعودة إليه .

ولقد كان التأويل من أخطر الأسلحة التى استعملت لتفسير النصوص تفسيراً يحجبها عن مدلولاتها الأصيلة إلى المفاهيم المنحرفة . ولقد حذر القرآن المسلمين من هذا الخطر وأولى الرسول هذا الأمر اهتماما كبيراً حتى لايقع المسلمون فى محاذيره فيخرجوا عن أصول دينهم الجامعة الواضحة .

وهناك محاولة لزلزلة النص الإسلامى القائم على القرآن والسنة بالدعوة إلى فصل الأدب عن الفكر وإعطاء الأدب حجما أكبر من حجمه الطبيعى ونفوذاً أكبر من قيمته الحقيقية ، وهو فصل عسير لأنه يرمى إلى تجزئة أمرين تجمعهما وحدة عضوية .

فالقرآن هو مصدر المعطيات العربية فى البيان والفكر جميعاً ، ولم يكن يملك العرب قبل الإسلام تراثاً حقيقياً فى مجال الأدب والفكر حتى جاء القرآن فأعطى البشرية كلها هذه الحصيلة الضخمة من الضياء الكاشف لمناهج الحياة والمجتمعات وبناء الإنسان .

وليس القرآن فى الحقيقة كتاب دين كما يقولون ولكنه المصدر الأساسى للفكر الإسلامى والثقافة العربية وهو يتسم بالشمول والتكامل ، وأعظم مناهجه : العقيدة والشريعة والأخلاق ، استمداداً من حقيقة أصيلة هى أن الإسلام ليس دينا عبادياً ولكنه دين ومنهج حياة .

ولقد حفظ الله القرآن من أن يطرأ عليه تبديل أو تغيير أو تحريف مما أصاب الكتب السابقة فهو الوثيقة الخالدة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) ولقد أمد القرآن العلوم والآداب والفنون كلها من عطائه .

فقد قدم للمسلمين علوم الدنيا وعلوم الدين : ورسم الخطوط العامة للفكر الإنسانى وأصّل المناهج والقيم فى مجال السياسة والاجتماع وقدم منهج المعرفة ذو الجناحين : الروحى والمادى ، وأعطى البشرية منطلق النظرة العقلية والعلمية على أساس الفطرة وطالب بالبرهان وأنكر الأساطير وزيف الخرافات والأوهام وحرر البشرية من عبودية الفرعون والقيصر والامبراطور ، كما حرر العقل البشرى من الوثنية والتقليد والتبعية والمادية جميعاً . ومن هنا فمن الزيف قول القائلين بالفصل بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية فى الإسلام .

وقد حفظ القرآن رابطة الفكر والبيان بين الشعوب الإسلامية وغيرها من

الشعوب وحفظ اللغة العربية من أن تتمزق إلى لهجات. وهو الذى نشر اللغة العربية فى الآفاق حتى وصلت من الصين إلى فرنسا ، وهو الذى حفظ اللغة العربية لساناً مبيناً لأصحابها خلال أربع عشر قرناً حتى لو عاد أحد من القدماء إلينا الآن لتحدث إلينا وهو مالم يقع لأى لغة أخرى من اللغات الحية الآن التى لا يزيد تراثها الحى المتعارف عليه عن ثلاثة قرون .

ومرد ذلك إلى احتفاظ اللغة العربية بمستوى بلاغة القرآن استمداداً منه واتصالا به ، ومن هنا تقصر الدعوة إلى مهاجمة الفصاحة العربية والخطابة والشعر العربى عن تحقيق مطمعها فى إحياء العاميات والغض من الأسلوب البيانى وفصل العرب عن لغة القرآن وزلزلة وحدة الفكر الجامع بين المسلمين .

وأبرز مفاهيم البيان العربى : الوضوح الصادق حيث لاتأويل ولا غمغمة ولا ظلال ولا رمز وحيث لايحمل اللفظ أكثر مما يطيق ولا يؤدى أكثر من معنى والأمر فيه إما باطل وإما حق ، ولا يكون الإثنين معاً .

ومن هنا فإن أبرز مفاهيم الإسلام هو أن تعاليمه وحدة متكاملة لايصح تجزئتها أو تفتيتها .

واللغة العربية بهذا المفهوم ليست لغة أو أنها لغة للعرب وحدهم ، ولكنها لغة فكر وثقافة ودين لآلاف مليون من المسلمين ومن هنا فمن العسير مقايستها وفق مفهوم اللغات الغربية ، وليس فى استطاعة العرب وحدهم التصرف بها أو عزلها عن مستواها القرآنى وطابعها الإسلامى .

وعندما هاجم الإمام الشافعى المنهج الأرسطى قال أنه يستند إلى خصائص اللغة اليونانية وهى مخالفة لخصائص اللغة العربية .

الفصل الرابع

الأصول التى يستمد منها وجوده

١ – انسانية الأدب :

يتسم الفكر الإسلامى بالطابع الإنسانى البعيد عن العنصرية والاستعلاء بالدم أو اللون . والتماسه روح الاخاء البشرى . ومفهوم الرحمة والكرامة والثقة المتبادلة .

فلقد كان العرب أهل أريحية ووفاء ومروءة ، وجاء الإسلام فعزز فيهم هذه القيم ونماها بدعوته إلى وحدة الجنس البشرى ورفع لواء الأخاء : كلكم من آدم وآدم من تراب ، ليس لعربى على عجمى فضل إلا بالتقوى .

ولذلك عرف الفكر الإسلامى بالتسامح وتقدير الأديان والكتب السماوية والأجناس بينما لم يتمكن الفكر الغربى عن بغضه واستعلائه على الأديان والأجناس .

٢ – الأصالة :

الأصالة هى الالتحاق بالجذور مع التفتح ، والتحرر من التبعية فى نفس الوقت وقد دعا الإسلام إلى معارضة التقليد للأجنبى والاحتفاظ بالشخصية الذاتية وأعلن حرباً لاهوادة فيها على التقليد وعلى التبعية ودعا إلى إعلان التمييز بين فكر وفكر وكشف عن أن التقليد فقدان للشخصية والتبعية هى عبودية الفكر والعقل .

٣ – الصدق :

الصدق والوضوح من أبرز معالم الإسلام التى أهداها إلى الأدب العربى ولذلك يرفض الإسلام الأساطير والخرافات والأوهام التى تتمثل فى ذلك الركام الزائف التى ليس له مصدر علمى ولا يثبت للبحث أمام البرهان .

٤ – الوضوح :

يبرز مفهوم الوضوح فى الفكر الإسلامى والأدب العربى فى مواجهة الظلال والرموز التى تميزت بها الآداب الأوربية .

فالجو الصافى المشرق والنفس المؤمنة المتفائلة من شأنهما أن يمدا الأدب بطابع الوضوح الخالص البعيد عن التعقيدات والرمزيات والأوهام .

٥ — الايمان :

عرف العرب الإيمان بالله والثقة به ، وهو إيمان مضىء يقوم على الدليل والبرهان فقد هاجم الإسلام الخرافات والسحر والكهانة وطارد الأوهام والمعتقدات الباطلة وأنكر إدعاء علم الغيب واعتبر السحر كفراً وحرص على أن يرتفع المسلم بإيمانه على الضعف البشرى .

وفى مقابل الإيمان تبدو روح الشك والارتياب فى الآداب الغربية ولا يرى الإسلام فى الإيمان مفهوما مضاداً لمفهوم المعرفة كما هو الحال فى الأديان الأخرى ويرفض الإسلام الاقتصار على مفهوم المعرفة القائم على الحس والتجربة وحده بل يضيف إليه الوحى وعلم الدين فيتكامل عالم الغيب مع عالم الشهادة .

وقد قرر الإسلام أن الإيمان بالله قوة دافعة تعطى الأمل وتحول دون اليأس وتبعث الثقة وتدعو إلى المعاودة فى حالة الإخفاق .

٦ — التفاؤل :

الثقة بالله هى مصدر التفاؤل ولذلك فإن الأدب العربى لا يعرف التشاؤم على النحو الذى يتمثل فى الأدب الغربى . وأبرز معانى التفاؤل فى الفكر الإسلامى هو الثقة بالله والإيمان بأنه لا تزر وازرة وزر أخرى ، لقد ساد الوجدان المتشائم فى الأدب الغربى نتيجة ما يطلق عليه : الخطيئة الأصلية . ومن ثم ظهرت آثاره على الآداب والفنون والفلسفة والأخلاق .

وطابع التشاؤم ليس له مكان فى الأدب العربى لانقطاع أسبابه .

٧ — الاخلاقية :

القانون الأخلاق أساس وطيد فى الفكر الإسلامى ومن ثم فى الأدب العربى فهو محور الدائرة لكل القيم . ومفهوم الأخلاق فى الإسلام يقوم على قيم ثابتة راسخة لا تتغير بتغير الزمن والبيئات .

والأخلاق هنا شىء غير التقاليد المتغيرة التى اتفق الناس على اتباعها فى المجتمعات

ومن هنا فإن قيم الأخلاق ثابتة والتقاليد متغيرة وقاعدة الأخلاق الأساسية هى أن الحق واحد والخير واحد وأنهما لا يختلفان ولا يتعددان .

وتقوم الأخلاق فى الأدب العربى فى مواجهة الإباحية والكشف، فالفكر الإسلامى لا يقر الأدب المكشوف ولا الأدب الجنسى ويقدم الأخلاقية على الجمالية .

ومعارضة الإسلام فى إطلاق ميول الشهوات والإباحة عامل هام فى تقديس الأنسال وحماية جدار الأسرة ودعم كرامة المرأة .

٨ ـ التكامل :

يقوم مفهوم المعرفة فى الإسلام على أساس التكامل ، إرتباطا بالإنسان الذى يتكامل فى حياته الجسديه وحياته النفسية وحياته الاجتماعية فالإسلام يشكل منهجا متكاملا يرتبط فيه العقل والجسم والعلم والدين والروح والمادة والدنيا والآخرة.

ويبدو طابع التكامل واضحا فى الأدب العربى بمعنى الشمول والإحاطة فى مواجهة الإنشطاريه والفصل بين القيم الذى هو دعامة الفكر الغربى .

ومن هنا فلا يقر الفكر الإسلامى تفسيراً جزئيا ما للحياة كالتفسير الجنسى لفرويد أو التفسير الاقتصادى لماركس .

ويتحرك الأدب داخل نطاق الفكر ويقوم النظر العقلى فى ضوء التوحيد والوحى.

ولقد ألغى الإسلام الفكرة التى كانت تقول ان هناك صراعا بين الجسم والروح وهو يعترف بأنهما متكاملان وبذلك أسقط مفهوم الرهبانية القائم على الرياضة العنيفة وتدمير الجسد ، فليس فى الإسلام زهد خالص .ولا إباحية مطلقة وإنما هناك ضوابط ومثل بعيدة عن التفريط والإفراط والترف والجمود .

وقد أقر الإسلام قاعدة الاعتراف بكيان الإنسان واستحالة تفريغه من مضمونه الاجتماعى أو النفسى أو الروحى أو النظر إليه على أنه هيكل بشرى خال من الروح أو الوجدان .

والإسلام فى ضوء التكامل ـ على أساس التقاء ـ العناصر يختلف عن الفكر الغربى الذى يقوم على الانشطارية والتجزئة، ومن أبرز مفاهيم التكامل أن الأدب جزء من الفكر، إن تجربة الأديب تعد تجربة ناقصة لأنها تجربة وجدان لا يستوفى أبعاد البحث الصحيح حيث تحكمها العاطفة فى الأساس وتستهدف إرضاء الأهواء .

ومن مفهوم التكامل عدم التسليم بالدعوة الغاندية والتولستوية القائمة على السلام المطلق دون أن يرتبط ذلك بطابع الإسلام فى الجهاد والقوة .

٩ – البرهان :

دعا الإسلام إلى التماس البرهان فى كل حقيقة يعتقدها الإنسان وأنكر على المسلمين التقليد بعد معرفة الدليل .

وقد هاجم الإسلام الخرافات والسحر والكهانة وطارد الأوهام والمعتقدات الباطلة وأنكر ادعاء علم الغيب واعتبر السحر كفراً وحرص على أن يرتفع الإنسان بإيمانه عن الضعف البشرى الذى يجعله ألعوبة فى يد أوهام الطوالع وأضاليل العرافين .

١٠ – الحرية ذات الضوابط :

إن مفهوم الحرية فى الإسلام مفهوم شامل كامل . وتقوم الحرية فى مفهوم الإسلام على تحرير العقل الإنسانى من قيد الوثنية والجهل والخرافة والتقليد وتحرير النفس الإنسانية من الاستعباد والإذلال والفقر .

ولا يقر الإسلام مفهوم الحرية معنى الإباحة والإنطلاق وينكر الإسلام إطلاق الشهوات .

١١ – الالتزام والمسئولية :

يقيم الإسلام قاعدته الأصيلة على الإلتزام الأخلاقى والمسئولية الفردية وهو إلتزام قائم إزاء المجتمع مرتبط بالمسئولية فى الآخرة .

فليس فى الإسلام خطيئة أصلية لأنه لاتوجد مسئولية عامة محددة ولذلك فإن موقف الإنسان من القدر واضح وصريح .

ويرتبط الإلتزام الفردى والمسئولية الأخلاقية بإقرار مفهوم البعث والحساب والجزاء ، ولا ريب أن إقرار البعث مطابق للفطرة وأن إنكاره هو الذى يشكل التناقض العقلى. ذلك أن الحياة على وجه الأرض لا تكون بأى حال صدفة عارضة بل حقيقة ومسئولية ورسالة .

ولا ريب أن تحرر الإسلام من فكرة الخطيئة الأصلية — التى هى دعامة

أساسية للفكر الأوربي ـ حتى آخر تطوراته بعد انفصاله تماما عن الفكر المسيحي ـ هذا التحرر عامل هام في تأكيد الفوارق البعيدة والاختلاف الواضح بين الفكرين ثم بين الأدبين .

ذلك أن الخطيئة الأصلية كان لها أثرها العميق في الذهنية الأوروبية والعقلية الغربية إيجاباً وسلباً وعنها نشأت كثير من المدارس الملحدة . والصراع من أجلها متغلغل في الأدب الغربي برمته وفي الفلسفة الغربية وفي كثير من النظريات السياسية الأوربية .

أما الإسلام فإنه يقيم منهج الإلتزام الخلقي والمسئولية الفردية ولا يعترف بأن أي عمل لأي إنسان يمكن أن تكون له مسئولية عامة على البشرية كلها .

١٢ — ثبات القيم :

يقيم الإسلام ثبات القيم في مواجهة نسبية الأخلاق الغربية ويقيم مفهوم الثوابت والمتغيرات في وجه التطور المطلق غير المحدود .

١٣ — ترابط الفردية والجماعية :

يجمع الإسلام بين الفردية والجماعية ويبنى الإنسان كفرد يجعله في خدمة المجتمع . ولا يقر الإسلام الامتياز القائم على العنصر أو الجنس أو اللون أو الطبقة ، وإنما يعرف مقياساً واحداً هو التقوى .

فالفرد للجماعة والجماعة للفرد والكل للإسلام .

١٤ — ترابط العلم بالعمل :

يربط الإسلام العلم بالعمل ويجعل تقييم البطولة بإحياء العمل والإنتفاع به ، ويرفض تكريم الفرد بتجسيد البطولة في نموذج مادي وبذلك يعارض الإسلام مفهوم البطولة الوثني القائم على الأحجار ويجعل تقدير الفرد بالعمل لا بالموروثات ولا بالعناصر أو الألوان وبذلك يدحض فكرة العنصرية أو الاستعلاء الجنسي أو اللون أو الطبقة ، وحين يقرن الإسلام العلم بالعمل والعقيدة بالتطبيق يرفض

مبدأ العلم لذاته ويقرر أن العلم يطلب من أجل العمل به والاستفادة منه فى تحسين الحياة الإنسانية وتقدمها .

١٥ — أصالة الاستجابة :

لما كان لكل بيئة تحدياتها وقضاياها فقد كانت استجابة الأدب العربى للبيئة استجابة صادقة ، تتفق مع روح المجتمع الإسلامى من حيث الأخلاقية والرحمة والوفاء ووضوح النظرة فى إطار طابع التوحيد الذى يطبع المزاج والفكر جميعاً، هذه الأصالة تبدو واضحة فى مختلف المواقف الاجتماعية بالنسبة لموقف الفكر الغربى من نفس هذه المسائل .

١٦ — الذاتيـــة :

لكل أمة ذاتيتها الخاصة وأدبها النابع من ذاتيتها . فالطابع الخاص هو أبرز طوابع الإسلام . والمعروف أن هناك أموراً عالمية مشتركة كالعلم والمعرفة وهناك أموراً ذاتية منها الثقافة والأخلاق والآداب والأذواق، وللعرب خلقهم وثقافتهم وآدابهم النابعة من دينهم وفكرهم وذاتيتهم وهى القيم الذى قادتهم فى الحياة خلال المدى الطويل ومكنت لهم فى الأرض .

١٧ — الاعتراف برغبات الانسان :

اعتراف الإسلام برغبات الإنسان المادية وأشواقه الروحية لا مجال معه لقضية حول الجنس ولا أزمة من أزماته .

لقد نظر الإسلام إلى الجنس نظرة الفطرة وحرره من تعقيدات الرهبانية والرياضيات القاسية وأعلن أن الرغبات من طبيعة الإنسان التى لا سبيل إلى قمعها أو القضاء عليها ودعا إلى تحريرها من الإسراف ومن الجمود معاً ووضع لها ضوابط من الاعتدال والعفة وأقامها فى دائرة الشريعة . وبذلك عجزت أزمة الجنس أن تجد لها مجالا فى محيط الإسلام لأنها لم توجد أصلا .

ولا ريب أن دعوة الإسلام لتحقيق الرغبات الحسية عن الطريق المشروع بالزواج وتحريم الزنا لا تنبعث عن كراهية للجنس بل عن احترام له ، وتنزيهه عن العبث وارتفاع بالمرأة عن أن تكون سلعة أو أداة متعه .

١٨ – التوحيـــد :

أبرز دعائم الإسلام وبه يتبين وضوح الفارق وعمق الاختلاف فى المفهوم الدينى والاجتماعى بين عالم الإسلام وبين الغرب .

وقد جعل التوحيد لسلم القيم أولويات وخصص لها سبقها وتقدمها ، وجعل لبعض القيم طابع الثبات فإذا جرى العمل على تغيير ترتيبها فى سلم القيم أو تحويلها من مجال الثبات إلى مجال التغيير أصاب المجتمعات الفساد والاضطراب .

وفى مقدمة سلم القيم : الجهاد والزكاة والعبادة.

وقد جعل للجسم والمال واللذة حصصاً فلم يغفلها ولكن جعل لها مقادير وضوابط .

وقد قرر الإسلام وحدة الجنس البشرى ووحدة الفكر الإنسانى كما أطلق الإسلام العقل البشرى من قيوده التى كانت تأسره حول الأوثان فارتفع إلى مستوى الاعتقاد بحياة وراء هذه الحياة .

١٩ – الارتباط بالميراث :

يرجع هذا الارتباط إلى مصدر واحد هو أن التراث العربى الإسلامى ليس تراثاً جامداً ولكنه ميراث متفاعل لم يتوقف عن الحركة ، ولم ينفصل تاريخياً على النحو الذى انفصل فيه تراث اليونان عن أوربا الغربية فى عصر النهضة .

٢٠ – التجريب :

لما كان التجريب هو أبرز طوابع الفكر الإسلامى من حيث دعوة الله إلى الإنسان أن يسير فى الأرض وأن ينظر فى الطبيعة وأن يكتشف قوانين الكون فقد انتقلت البشرية بالإسلام من عصر التأمل النظرى والفكرى المجرد الذى عرف عن اليونان إلى عصر التجريب ووضع الجزئيات موضع الفحص العام وبذلك تكامل بالإسلام روح العلم الحقيقى ، وانتقلت البشرية إلى عصر جديد فكان للإسلام فضله فى إنشاء المنهج العلمى التجريبى الذى تشكلت على أساسه الحضارة المعاصرة ولذلك فالتجريب طابع أصيل فى هذا الفكر وله أثره فى الأدب والعلم على السواء .

٢١ ـ الفطرة :

قام الفكر الإسلامى على أساس فطرة الإنسان الأصيلة ، فكان استمداداً منها واستجابة لها ومحاولة لتأكيدها وتحريرها فى نفس الوقت من زيف الانحراف والفساد وحمايتها من الاضطراب والتدمير ، فاعترف الإسلام برغبات الإنسان وغرائزه ودعا إلى ممارسة هذه الرغبات فى إطار الضوابط التى تحميها من الانحراف وتحمى الإنسان من التحطم .

٢٢ ـ ترابط العروبة والاسلام :

لقد أحدثت موجة العنصرية والدعوة إلى السلالات هزة كبرى فى الفكر البشرى فى العصر الحديث ومنها تسربت الاضطرابات إلى العلاقة بين العروبة والإسلام ولكن النظرة الأصيلة لها تختلف اختلافاً واضحاً عن القوميات والاقليميات والعنصريات الغربية التى قامت فى سبيل تحطيم الوحدة التى أنشأتها الكنيسة بعد الثورة الفرنسية .

قرر الغرب فصل القومية عن الدين لأن الدين دخل على أوربا من الخارج ، بينما نجد أن الإسلام بالنسبة للعرب ليس عقيدة أخروية فحسب بل هو مصدر نظرتهم إلى الحياة .

والإسلام بالنسبة للعرب أساس فكرهم وحضارتهم .

فالعروبة قيمة تختلف عن مفهوم القومية الغربى لأنها لا تحمل العداء أو الصراع بل تحمل الانفتاح والتكامل مع عالم الإسلام كله ، أخذاً وعطاءاً بحكم الترابط العميق الذى أقامه الإسلام نفسه والفكر الإسلامى .

ومن هنا يتكامل الإسلام والعروبة تكاملا عضوياً متفاعلا بحيث لا يمكن فصلهما .

ولا يقر الإسلام مفهوم العروبة إعلاء جنس أو عنصر . ويرفض نظرية الجنس الأبيض تاج الخليقة .

٢٣ـ قوامة الرجل:

أقام الإسلام قانون قوامة الرجل فى نفس الوقت الذى أقام للمرأة كيانها وحقها ومساواتها وتميز الرجل بالقوامة فى الإسلام لا يجعل من ضعف المرأة عقاباً إلهياً لها كما تحاول

إدعاء ذلك بعض العقائد والمذاهب ولكنه يقيم التكامل ويحقق التوازن ويدفع المجتمع إلى الوجهة الصالحة ويجعل أمور الحياة متصلة على النحو الذى يحقق السلامة ويؤكد الفطرة .

٢٤ ـ تكامل المعرفه :

يفرق الإسلام تفرقة واضحة بين مقاييس العلوم ومقاييس المفاهيم الإنسانية فالأخلاق والمجتمعات وشؤون الوجدان النفسى وغيره لا تخضع لمقاييس العلم المادى

ولذلك فإن تمجيد العقل واتخاذه سبيلا وحيداً للمعرفة ليس مفهوماً إسلامياً أصيلا ، فالإسلام يقيم منهجه فى المعرفة على تكامل القلب والعقل وخبرة التاريخ وتراث الحضارات ويصل به إلى النفس والعقل جميعاً .

٢٥ ـ الوسطية :

ينزع الفكر الإسلامى نزعة الطب فى الوسطية فهو يعتبر الكائن الإنسانى كلا متسقا فى حياته الجسدية وحياته النفسية وينظر إلى العوامل الروحية والمادية معاً فى تشخيص الأحداث :

الفصل الخامس

وجوه الاختلاف والتباين

بين الأدب العربى والأدب الغربى

من خلال دراسة الأصول التى استمد الأدب العربى منها وجوده تظهر جليا وجوه الخلاف والتباين بين الأدب العربى والآداب الغربية .

وتتركز هذه الوجوه بالنسبة للأدب العربى فى عناصر أربع :

أولا : تفسيرات العقائد .

ثانياً : طبيعة البلاد الأوربية جغرافيا .

ثالثاً : موروثات الهللينية والفكر اليونانى .

رابعاً : الآثار الخطيرة التى حققتها سيطرة الفكرة التلمودية على الفكر الغربى كله فى العصر الحديث .

والمعروف أن تفسيرات العقائد التى عرفتها أوربا (وهى تختلف عن المسيحية المنزلة) قد أقامت فلسفة قوامها تداخل الألوهية والنبوة ، وامتزاج الربوبية والبشرية . وقد كان لهذه المفاهيم أثرها البعيد فى طوالع التشاؤم ومفهوم المأساة والصراع بين الإنسان والقدرة وكلها مفاهيم ورثها الفكر الغربى عن الهللينية ونتيجة التضاد والالتقاء بين تفسيرات المسيحية التى جاء بها القديس بولس وبين التراث اليونانى القديم بالإضافة إلى مفاهيم اليهودية التلمودية ، كل هذا شكل خلافاً حاداً بين الفكر الغربى والفكر الإســـلامى ومن ثم بين الأدب الغربى والأدب العربى .

وأهم هذه الفوارق العميقة هى :

أولا : الفارق بين نظرة العقائد الغربية إلى الإنسان وبين نظرة الإسلام ،

فبعض الأديان تقـــدم الإرادة على العقل وعنـــدها أن إرادة الإنسان تسقطه وتحوجه إلى غفران الخطيئة بالفداء . أما فى الإسلام فإن عقل الإنسان يوجب عليه أن يدرك عمله ويدرك التبعة التى تلزمه بين يدى ربه .

ثانياً : بعض العقائد التى ليس لها شريعة مستقلة قبلت القانون الوضعى ومن ثم فصلت بين الدين والنظم الإجتماعية والسياسية ومن ثم فهى تختلف مع الفكر الإسلامى فى مفاهيم كثيرة وينتج عن هذا الخلاف آثار بعيدة المدى .

ومن أهمها : فى الإسلام الترابط بين الدين ونظام المجتمع والحكم . أو التكامل بين العبادة والشريعة .

فالإسلام يقيم منهجه على أساس تكامل العبادة والشريعة والأخلاق ويقرر أن الدين بهذا المعنى مرتبط بالحياة والمجتمع وأنظمة الحكم بينما تقف بعض الأديان عند حدود العبادة وحدها وتقبل الأنظمة الاجتماعية التى تقدمها الأيدلوجيات المختلفة .

ويرجع ذلك إلى أنها عندما دخلت مجتمع الامبراطورية الرومانية كان النظام الاجتماعى والقانون الرومانى قائماً وكانت هى خلواً من الشريعة فى أساسها .

أما الإسلام فإنه أقام مجتمعه من الأساس على منهج متكامل ترتبط فيه العقيدة بالشريعة وبالقانون الأخلاقى .

ثالثاً : لم يحدث فى الفكر الإسلامى صراع أو تضارب أو خصومة بين الدين والعلم على النحو الذى عرفه الفكر الغربى والذى كان بعيد المدى فى قيام الفوارق العميقة وإنشاء المناهج المختلفة كالدين الطبيعى ودين البشرية وغيرها وظهور منهج الأخلاق القائمة على الواجب وغيرها من المناهج الذى فصلت بين القيم .

ذلك أن الإسلام هو الذى فتح الأفق الواسع أمام العلم بما طرحه القرآن

من دعوة إلى النظر فى الآفاق ومن ثم اتخذ المسلمون أسلوب التجربة حيث كانت اليونان تصطنع أسلوب المنطق العقلى .

رابعاً : نشأ عن هذا كله قيام الفكر الغربى على مبدأ الانشطارية وتجزئة القيم ، بينما يقوم الفكر الإسلامى على التكامل بين القيم على أساس الجمع بين رغبات الإنسان المادية وأشواقه الروحية فالإسلام لايحتقر الأمور الدنيوية بالزهادة فيها ولا يدعو إلى المادية الخالصة ولكنه يقيم منهجه على مثل جامع بين الدين والدنيا والبعد عن النفعية والرهبانية على السواء .

ويستمد الإسلام مفهوم التكامل من الكائن الحى نفسه فالإنسان يخضع لقانون واحد وجميع الوظائف الكيماوية والعضوية والعصبية تعمل بالتعاون والجسم والروح والنفس كلها تشكل قوة متكاملة .

والفكر الإسلامى لايفصل بين الدينى والدنيوى ، ولا بين الزمنى والمطلق ، والقيم الروحيه فيه مرتبطة بالقيم المادية مجاوبة لها .

خامساً : ومن هذا المنطلق يرى الإسلام أن الحياة فى حركة تطور ولكنها تجرى إطار ثابت وهو ليس دائماً يعنى الارتقاء والتقدم وإنما هو حركة دائبة بين الانتكاس والجمود وبين التقدم والنمو .

ولا يعلى الإسلام العقل إعلاء السيادة الكاملة ، ولكنه يعرف له دوره ووظيفته ، فالعقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء فى جميع المعضلات .

ولا بد له من مساعد من الوجدان والقلب ولا بد أن يتحرك فى إطار القيم الأساسية التى جاء بها الدين الحق . وهو يتكامل مع الوحى فى إعطاء مفهوم جامع .

سادساً : يقرر الفكر الإسلامى الترابط بين الماضى والحاضر والمستقبل فهى حلقات متتابعة يسلم كل منها إلى ما بعده ،ولذلك فهو يرى أن التجديد فى الأدب كالتجديد فى العلم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس تعاون الماضى والحاضر فالعقل فى حاضره ينبنى على ما أسس عليه العقل فى ماضيه .

سابعاً : فى الفكر الإسلامى نقطة بدء هى فى نفس الوقت إطار كامل للتحرك، ذلك هو القرآن الكريم فهو فى مجال الأدب النموذج الخالد الذى سيبقى أبداً قمة البيان ، لأنه من عند الله الحكيم الخبير ، ومن هنا فإنه من المستحيل أن يظهر عمل من صنع الإنسان يفوقه بياناً .

واللغة العربية مرتبطة بالقرآن ارتباطاً جذرياً فلا لغة عربية بدون القرآن الذى حافظ على وجودها وصفائها .

وللإسلام قاعدتان : الأولى أن تحرك الفكر الإسلامى والأدب العربى جزء منه يجرى فى إطار القرآن . والثانية : أن القرآن أصول عامة تركت التفصيلات اللازمة للاجيال والبيئات المختلفة .

ثامناً : حيث يقرر الفكر الإسلامى وحدة البشرية يعارض قاعدة من أبرز قواعد الفكر الغربى ذات الأثر البعيد فى أدبه وإنتاجه : تلك هى الادعاء بأن الإنسان الأبيض هو تاج الخليقة الذى لا يغلب فى أى صراع .

تاسعاً : يقف الفكر الإسلامى من الفكر الغربى موقف الحذر فى مسائل كثيره منها اعتقاد الغرب بالزعامة العالمية التى تجعله يعتقد أن فكره مبادىء زاهية على العالم أن يقبلها بلا تردد هذا بالإضافة إلى طابع الاستعلاء والإدعاء بأنه يمدن الشعوب وهى دعوى باطلة يطلقها فى سبيل تبرير استعماره للبلاد المتخلفة وكذلك معتقده القائم على اعتبار القوة أساس الحضارة وأنها هى بديلة الحق .

وتتصل بهذا ظاهرة الغبن والعقوق وعدم الاعتراف بفضل الحضارة والثقافة الإسلاميتين بالرغم من عمق دورها فى الفكر الغربى وخاصة فى بناء المنهج التجريبى ومن هنا تتمثل المحاولة الدائبة لإنكار هذا الأثر فى تجاوز طوابع الإسلام بعد استخلاص عصارته وإضافتها إلى الفكر الغربى والانتفاع بكل ما قدمه الإسلام للبشرية، ليس فى مجال العلم وحده ولكن فى مجال الإنسانيات دون نسبه ذلك إليه .

ثم الإدعاء بأن الحضارة البشرية هى الحضارة الغربية وحدها بدءاً بحضارة اليونان وقفزاً إلى الحضارة الحديثة مع تجاهل فترة ألف عام كاملة بينهما .

ومن ذلك أيضاً ذلك الاتجاه البارز فى علوم الغرب وهى علوم ليست خالصة للعلم وليست معممة للبشرية كلها ولكنها تخضع لروح الاستعمار وتقوم على إقرار الحريات والأخلاق لأهلها وحدهم ولاتطبق ذلك خارج بلادها ، بينما يجعل الإسلام معطياته خالصة للبشرية كلها ولايخضعها لأى هدف أو غرض ولقد كشفت الأبحاث أن المستشرقين يعدون أحكاماً مسبقة على مسائل العلم ثم يبحثون عن النصوص لتأييدها وأنهم لايتخذون منهج الباحث المنصف الذى يرغب فى الوصول إلى الحقيقة .

ويضاف إلى هذا تلك الصيحة التى تقوم على التعصب والتى تعلن أن أوربا لاتقبل مزاحمة المسلمين والإسلام لها ومنها حركات التصفية فى الأندلس والبلقان والقرم وذلك بالإضافة إلى صيحة أخرى أشد تعصباً تقول بإخراج المسلمين والعرب من ميراث الدولة الرومانية القديمة .

عاشراً : ومن هنا تبدو الفوارق بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى عميقة وجذرية وبعيدة الأثر فى كل المعطيات الأدبية والاجتماعية والفنية ، فالفكر الإسلامى لايقر التفسير المادى للتاريخ لأنه منهج يستمد وجوده من الفلسفة المادية ولذلك فهو عاجز عن أن يحيط بجوانب المعنويات المستمدة من الأديان والعقائد وهى بعيدة الأثر فى تفسير التاريخ .

كما أنه يرى أن للعلوم التجريبية مناهج يختلف البحث فيها اختلافاً عميقاً عن المناهج المتصلة بالنفس والأخلاق والمجتمع والإنسانيات كلها وأن الإنسان القائم على روح ومادة لايمكن أن يحاكم بمناهج العلوم المادية الصرفة أو تطبق عليه تجارب الحيوان والحشرات .

حادى عشر : إذا كان الخلاف بين الفكرين الإسلامى والغربى واضحاً فى العقائد والثقافة ومناهج البحث فإن الخلاف فى الطبيعة الجغرافية بين أرض الإسلام وأرض الغرب أشد وضوحاً فهناك الجبال والغيوم والعواصف والليل البهيم المرتبط بالأساطير والرمزية ومفاهيم الظلال والأضواء بينما الطبيعة فى العالم الإسلامى هى الطبيعة المشرقة المضيئة التى ينتشر فيها النور والشمس والضوء فتكشف الأفق تماماً ، ومن هنا عجزت الأساطير والرمزيات وأدب الظلال أن تجد لها مكاناً .

ثانى عشر : فى حدود مفاهيم الفكر الإسلامى وقيمه لانقر مفهوم الثقافة العالمية التى تخفى أكبر عناصر التعصب والاحتقار للثقافات البشرية غير الغربية والتى تعنى فى الحقيقة سيادة الثقافة الغربية وحضارة الغرب وسيطرتها على ثقافات الأمم ولا سيما الثقافة العربية والفكر الإسلامى .

ثالث عشر : أن من أدق الفوارق وأبعدها أثراً بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى ـ مما له أبعد الأثر فى التباين بين الأدبين ـ هو التوحيد الخالص والقانون الأخلاقى والإيمان بالجزاء والغيب وهى قيم لايعترف بها الفكر الغربى فى العصر الحديث على الأقل .

ومن هنا نقول : نعم : فى العالم ثقافتان إسلامية وغير إسلامية ، كل لها خصائصها ذات الأثر البعيد فى تشكيل الأدب والفكر بحيث لا يمكن أن يلتقيا فى إطار واحد وإن أمكن أن يتعاونا فى الأصول الجامعة .

رابع عشر : هناك خلاف بين أدب يطبعه إيمان بالله وأدب يطبعه تحد للطبيعة ، وأدب يصدر عن نفس مشرقة ، تعيش فى جو صحو ، تحت ضـــوء الشمس الساطعة ، وأدب يصدر عن نفس يغلبها خوف ظلمة الليل والجبال العالية ، وتعيش فى النهار بين الضباب والسحب والرعد والمطر ، وذلك كله له أثره على النفس الإنسانية وعلى التعبير أما النفس العربية : ففيها الوضوح والصراحة والإشراق ، وفيها العبارة الصريحة المضيئة كالنهار المشرق ، وفى الأدب الغربى ذلك اللون من الظلال والضباب .

ومن هنا يجىء اختلاف المشاعر ، واختلاف الأزمات النفسية ، والمشاكل والتحديات التى تتصل بالنفس والقلب والوجدان .

وبالجملة فإن الأدب العربى يصدر عن التوحيد والأدب الأوربى يصدر عن جماع من تراث الوثنية اليونانية والمسيحية الغربية والروح الرومانية التى طبعتها مفاهيم مختلفة كل الاختلاف عن المفاهيم التى طبع بها القرآن والإسلام الأمة العربية .

ومن هنا يبدو مدى الخطر فى تطبيق قوانين النقد والأدب الغربى على الأدب

العربى ومحاكاة هذا الأدب لنظريات وضعت لأدب له طابعه وذاتيته ومزاجه النفسى المختلف بل المتباين أحياناً فى كثير من المواقف والأحوال .

خامس عشر : لاريب أن وجوه الخلاف والتباين العميق بين الفكر العربى الإسلامى وبين الفكر الغربى له أبعد الأثر فى مفهوم الأدبين، فضلا عن بروز طابع التجزئة فى الفكر الغربى الأوربى وسيطرة طابع التكامل فى الفكر العربى الإسلامى.

أن أبرز طوابع الفكر الغربى تتمثل فى تجزئة الأمور لا فى تكاملها وفهى تفهم شيئا واحداً وترى الآخر عكسه أو ضده، وهى تفصل بين الأشياء فصل العداوة أو المخالفة أو التعارض ، ولا تستطيع أن تقبل المواءمة أو المصالحة أو الالتقاء أو التكامل على النحو الذى يكاد يكون طبيعة واضحة للفكر العربى الإسلامى . فهل تقبل العلم وترفض الدين وتراه معارضا تماما ، أو تقبل المادة وترفض الروح، أو تقبل المحسوس وترفض الغيبيات، بينما يستطيع الفكر العربى الإسلامى أن يزاوج ويربط ويجمع بينهما(١) فبينما يرى الغرب أن هناك ثقافتان : علمية وأدبية يرى الفكر الإسلامى أنهما شقان لثقافة واحدة: ثقافة القلب وثقافة العقل فهما يتكاملان معاً حيث يجمعها الفكر الإسلامى كجناحين له ولاشك أن أثر هذه النظرة فى الأدبين العربى والغربى بعيدة المدى ، ومن العسير فى ظلها أن يلتقى الأدبين على قوانين واحدة أو نظرية نقد واحدة .

سادس عشر : هناك خلاف آخر بين الأدبين العربى والغربى . هو أيضاً بعيد المدى فى انطباق مقاييس واحدة على الأدبين أو التقائهما تحت اسم «الأدب العالمى»

ذلك أن الأدب العربى ـ شأن الفكر العربى الإسلامى ـ يتكون من عنصرين : عنصر الثبات والاستقرار وعنصر التطور والانتقال. هذا التوازن قائم فى الأدب العربى لاينقطع بين هذين العنصرين ، أما الأدب الغربى استمداداً من الفكر الغربى فإنه يغلب طابع التطور الدائم على عنصر الثبات .

سابع عشر : وخلاف رابع ، ذلك أن الأدب الأوربى يستمد مقوماته من

---

(١) أحمد الجنابى : دراسة عن التاريخ الإسلامى .

الأدب اليونانى الهلينى الإغريقى الذى يقوم على عناصر ثلاث أساسية كان لها أبعد الأثر فى الأدب الأوربى الحديث .

(١) الوثنية . (٢) الأدب الحسى الصريح . (٣) العبودية .

والمعروف أن سقراط قد طبع الأدب اليونانى والفكر الهلينى بطابع الإباحة، كما حرص أفلاطون ومن بعده سقراط على توسيد العبودية وإعلاء شأن النخبة المفكرة التى تقوم مقام السيادة وجعل بينها وبين الناس بمفهوم العبيد فاصلا عميقاً لايستطيع أحداً اقتحامة .

ثامن عشر : من الخلافات الجذرية، بين الأدب العربى والآداب الأوربية . تلك العلاقة الوثيقة بين الإسلام العروبة ، بمعنى التقاء الرابطة الفكرية مع الرابطة القومية ، أما فى الأدب العربى فإن طابع القومية يغلب كل الروابط ، بل ويحطم كل الروابط .

وفى الأدب العربى : تبرز العروبة وهى جزء من الإسلام ، بل هى نتاج الإسلام ، ، فالإسلام هو الحركة التى جمعت العرب كلهم على إيمان واحد ، ولولا الإسلام لبقى العرب فى جزيرتهم قبائل متفرقة لاقدر لها فى تاريخ الحضارة الإنسانية، فالإسلام على العرب فضل توحيدهم وفضل إطلاقهم فى معارج الحضارة وفى الحياة الإنسانية.أن العرب توحدوا بالإسلام،وأن الإسلام جعل منهم قوة عالمية حاملة للواء الحضارة(١) .

تاسع عشر : أن الأدب العربى يمر اليوم بمرحلة يقظة وترشيد بالغة الأثر،فهو يعمل على تحطيم كل القيود التى كبلته بالتقليد ، أو قيدته بالتبعية، ولذلك فهو يريد نظرية عربية أصيلة فى كل مجال ، فى مجال الأدب ، وفى مجال الفكر، وفى مجال القومية ، وفى مجال الحضارة.

والمثقفون العرب الآن يتجاوزون سارتر وفرويد وماركس وطه حسين وساطع الحصرى وسلامه موسى وغيرهم إلى الأصالة، المفتوحة على التجدد ، وقد أصبحت مجاهرهم قادرة على فحص الأفكار الزائفة والعقائد الزائفة وإزاحتها من طريقهم : طريق تعرف ذاتهم ومزاجهم النفسى ، وأصالتهم وتراثهم ، وبناء مناهجهم على الإسلام فى مختلف المجالات استمداداً وترابطا وفوق الأساس .

---

(١) الدكتور عمر فروخ : (ك) القومية الفصحى .

الفصل السادس

التحديات التى واجهت الأدب العربى

فى مساره الطويل

لاريب أن الأدب العربى قد بدأ طريقه بعد ظهور الإسلام على نهج الأصول التى استمدها من الفكر الإسلامى نبراساً لرسالة كبرى إلى العالمين تقوم على الإيمان بالله والبعث والالتزام الأخلاقى والمسئولية الفردية والتكامل وترابط القيم .

غير أنه لم يلبث أن أصابه انحراف دفعه عن طريقه الصحيح إذ سقط صريع النزعة الفارسية القديمة وتأثر تأثراً كبيراً بالفلسفة اليونانية وماطرحته على الفكر الإسلامى من نزعات الإلحاد والإباحية والتحلل والوثنية .

هذه المرحلة التى اتجه فيها الشعر إلى الخمريات والغزل المكشوف ، واتجه فيها النثر إلى السجع والزخرف ، لقد كانت بلا ريب أثراً من آثار هذه التبعية التى تأثر بها الفكر الإسلامى والتى حاولت أن تسيطر عليه فى القرن الثالث الهجرى والتى رسمت دائرة خطرة لم يكن الأدب العربى خلالها ممثلا لفكره وطابعه ومنهجه ومزاج أمته وروحها .

وقد جاء هذا الانحراف نتيجة لآثار حركة الشعوبية التى حاولت احتواء الأدب العربى ، وعزله عن مصادره الأصيلة من القرآن والنفس العربية الإسلامية ذات الطابع الإنسانى الأمثل ، وقد انحرف الأدب العربى فى مجال الشعر حينما أخرجه الشعراء الفرس الذين تأثروا بالمجوسية من أمثال بشار بن برد وأبو نواس وغيرهم ، حين أخرجوه من مفهومه الأصيل إلى الانحراف نحو الغزل الحسى والخمريات والغلمانيات وهو تيار بدا غريباً ودخيلا مدموغاً بالاتهام .

ثم انحرف فى مجال النثر حين انحرف إلى السجع والمحسنات البديعية والمقامات

وهى فى تقدير المؤرخين ليست ظاهرة أصيلة للأدب العربى كما حاول بعض الأدباء أن يضعها موضع المقياس الذى يعيش عليه عصر بأكمله أو قرن بطوله ولكنها كما يصفها الباحثين (فورة) تأججب ، ثم هدأت ذلك لأنها لم تكن من طبيعة الأدب العربى ولا من مزاجه الأصيل. وسرعان ماطواها طابع الإصالة حين جاء أبو تمام الذى تألق بعد وفاة أبو نواس (ولا تكاد تزيد فترة ظهور بشار الذى توفى عام ١٦٨ هجرية وأبو نواس الذى توفى ١٩٨) عن خمسين عاما جاء بعدها أبو تمـام .

وقد صور الدكتور أحمد هيكل هذه الأزمة وكيف تغلب عليها الأدب العربى يقول ، إن الفورة التى تأججب أيام أبى نواس هدات فى أيام أبى تمام بعد أن زالت الغاشية عن النفس العربية وبعد إن انكشفت الغشاوة عن المجتمع العربى فقد تجاوز مرحلة الإنبهار بها ودخل مرحلة تأملها ونقدها واختيار الصالح منها ، وحينئذ عاد الشعر العربى مع أبى تمام وجيله إلى اصالته ورفض كثيراً مما أصابه أو فرض عليه أيام الفورة مما يتنافى مع الطبع العربى والقيم العربية فاختفى شعر الشعوبية والاستخفاف بالعروبة وتقاص شعر المجون والزندقه حتى لم يعد له مكان ودرست ظاهرة افتتاح القصائد على طريقة أبى نواس تقريباً وعاد منهج القصيدة العربية الجادة إلى الظهور كرد فعل لتصرف أبى نواس وأصحابه . وقد بلغ اتجاه أبو تمام ذروته مع أبى الطيب المتنبى حتى ليمكن أن يعتبر هذا الشاعر الكبير أعظم من مثله قيمة(١) .

* * *

وكذلك كان الموقف بالنسبة لأزمة السجع التى طغت نتيجة سيطرة

---

(١) من بحثه عن الاصالة فى الشعر العربى .

الشعوبية ، فقد حمل لواء السجع أبو الفضل بن العميد والصاحب بن عباد وكانا حفظة ألفاظ وجماعى دواوين وقد نقلوا إلى العربية تعقيد الفكر الفارسى القديم وسطحيته ، وقد انحرفت القصة فى أيديهم انحرافا عطل نموها السريع وأضر بروحها الأصيل وكانت كتابات ابن العميد والصاحب بن عباد ألفاظاً مرصوصة جامدة ثم جاءت على أثر ذلك مرحلة المقامات : بديع الزمان والحريرى وكان لهذا أثره فى التحول من النثر المطلق السلس إلى إلتزام السجع وإن ظل الكتاب والعلماء والمفكرون الموضوعيون أمثال الغزالى وابن حزم وابن خلدون من بعد بنجوه من هذا الانحراف .

وقد نفى ابن تيمة : تكلف الاسجاع والأوزان بما لم يكن (دأب كتاب العصر الإسلامى الأول) وكانت العناية بزخرف اللفظ انحرافاً عن مفهوم الفكر العربى الإسلامى وقيمه الأساسية المتسمة بالموضوعية وتبليغ المعنى بأوضح أسلوب

ولم يلبث النثر العربى أن تجاوز هذه الموجة وتغلب عليها وعاد كرة أخرى إلى طابعه الأصيل .

* * *

ومرة أخرى واجه الأدب العربى مثل هذا التحدى فى العصر الحديث حين جرت المحاولات لإخراجه عن طبيعته أولا بمحاكمته إلى مذهب النقد الوافد الذى قد أنتجه الأدب الغربى الذى يتباين معه منهجا ومضمونا . وثانيا : بتغليب الأنواع الأدبية التى لاتتفق مع طبعه كالأدب المكشوف وأسلوب الشك وتغليب العامية وآدب المهجر ثم تمثلت أخر التحديات فى طابع الرموز والرفض وكان للترجمة أثرها العميق فى آثارة عديد من الشبهات التى تتعارض مع طابع الأدب العربى ومزاجه النفسى والإجتماعى وذلك على النحو الذى تكشف عنه الفصول التالية .

الباب الثاني

مذاهب النقـــــد الأدبي

اولا : مذاهب تاريخ الأدب :

ثانيا : مذاهب النقد الأدبي :

ثالثا : فساد نظريات النقد الأدبي الوافدة :

الفصل الأول

مذاهب تاريخ الأدب

إن أخطر ماواجه نقاد الأدب فى العصر الحديث فى نظرتهم إلى الأدب العربى هو: إنهم تحركوا من داخل « نظرية الأدب الأوربى ومفاهيمه ومقوماته ».

هذه النظرية التى درسوها سواء فى كتب النقاد الإنجليز كهازلت وما كولى وغيرهم . أم التى درسوها فى جامعات فرنسا وغيرها وفق آراء سانت بيف وتين، وكلا النوعين من النظريات الفرنسية والإنجليزية إنما قامت على أساس أدب موجود فعلاً ، هو الأدب الفرنسى والأدب الإنجليزى ، ذلك أن قوانين النقد ودراساته لا توضع قبل وجود الأدب نفسه وإنما تستخرج من النصوص الأدبية والنتاج الأدبى نفسه .

ولقد كان نقل هذه النظريات من الآداب الأوربية لتطبيقها على الأدب العربى أمراً خطيراً يحمل الكثير من وجوه التعارض الطبيعى والعقلى بين العصور والبيئات ، وقد حدث هذا بالنسبة للفلسفة ، وبالنسبة لدراسات الإجتماع والإقتصاد والسياسة والتربية وكان معروفاً أن الإجراء نفسه ليس طبيعياً ، وإن عوامل ضخمة وخطيرة كانت تضغط لتفرض هذه التيارات ، وأهم هذه العوامل هو ما تستهدفه حركة التغريب والغزو الثقافى من تذويب الأدب العربى فى أتون الفكر الأوربى الكبير ، وتدمير وجوده الذاتى وملامحه الخاصة ، ومزاجه الأصيل الذى استمده من بيئته وتراثه وفكره خلال خمسة عشر قرناً .

ولقد جرى نقاد الأدب وكتابه مع التيار الذى طواهم جميعاً ، ووضعهم

داخل إطار النظرية الأوربية الأدبية ، التى حاولت أن تكون مصدراً لصياغة الأدب الحديث فضلا عن إصدار الأحكام بالنسبة للأدب العربى فى مختلف مراحله السابقة للعصر الحديث .

ولقد كان بعض الكتاب يرون أن هذه المناهج الحديثة من شأنها أن توجد نهضة أدبية حقيقية ، وكانوا يرون ذلك بصدق وبحسن نية ، ولكن بعض الكتاب الآخرين كانوا يعلمون الهدف الخطير الكامن وراء الدعوة ويتحركون من أجل تحقيقه وإبلاغه غايته من إفساد ذاتية الأدب العربى وتصوير الأدب العربى كله فى مختلف العصور بصورة مضطربة ، ورميه بمختلف صور القصور والفساد والإنهزامية والسلبية وذلك من خلال اختيار نصوص معينة ، أو مصادر معينة أو شعراء وأدباء معينين ، ثم يجرى من خلال هذه النصوص والمصادر إصـــدار الأحكام العامة الشاملة على عصور بكاملها واتهامها بأنها كانت عصور شك ومجون كما حدث ذلك تماما حين أصدر الدكتور طه حسين مثل هذا الحكم على القرن الثانى الهجرى وكانت مصادره هى كتاب الأغانى ، ونصوصه هى شعر الأباحيين ، وفى مقدمتهم أبى نواس وبشار .

ولقد كان هذا المنهج الغربى المستوردغريباً على الأدب العربى ، ولم يكن صادقاً فى الحكم عليه ، وكانت قوانينه مختلفة تماما مع جوهر مفاهيمنا بالنسبة للادب ، ولذلك فقد أخرج هذا المنهج من الأدب كل ماعظم من تراث هذه الأمة وفكرها وأدبها ونثرها وركز كثيراً على الشعر الذى كان الإسلام قد خفف من مكانته وقلل من أهميته ، وفرض منهجه القرآنى البيانى بديلا له بعد الإسلام ، حتى ليمكن القول بأن حركته التى اتسعت فى العصرين الأموى والعباسى كانت خارجة عن مفاهيم الفكر الإسلامى وأصالة الأدب العربى حين عاود النظم فى إباحيات الجاهلية وغرورها ومدائحها وأهاجيها وفخرياتها

مما لا يتصل بالنفس العربية التى بناها الإسلام وصاغ لها كيانها وذاتيتها، والذى كان يصدر أساساً عن الإضافات المضللة التى أدخلتها الشعوبية الفارسية من تراث ساسان ومجوس ، أو من تراث الهنود واليونان وغيرهما من صور وقيم هدمها الإسلام وسحقها وداسها بقدميه .

ومن عجب أن مناهج الأدب الحديث حين تهتم بمثل شعر أبى نواس والأخطل وبشار وتعنى بنثر عبد الحميد وابن المقفع والصابى وابن العميد والخوارزمى والهمزانى وأبى العلاء تتجاهل فى غباء شديد وتغضى فى قصد بالغ عن كتابات أساطين الفكر الإسلامى من أمثال : ابن حزم والغزالى وابن تيمية وابن خلدون والماوردى وغيرهم وترى أن ذلك يدخل فى فنون الفقه أو الفلسفة أو الكلام وكأنها ليست من الأدب الخالص .

بل إن تقسيم الأدب إلى عصور : أموى وعباسى وغيرهما هو تقسيم ظالم أجنبى ، فضلا عن وصف عصرى المماليك والدولة العثمانية باسم (عصر الانحطاط) بينما يحمل هذا العصر عصارة ثمرات تطور الأدب العربى والفكر الإسلامى مما يجعله خليقا بأن يسمى عصر الموسوعات .

ولا شك أن هذه الأسماء قد أطلقها المستشرقون ومن تابعهم من دعاة التغريب رغبة فى تدمير مقومات الأدب العربى ووصمه بالضعف والتخلف .

ولولا سيطرة مفاهيم الأدب الغربى الوافد لأمكن أن يترابط الأدب العربى فى وحدة لها طابعها الأصيل المستمد من جوهره والذى يختلف كثيراً عن التقسيم الذى طبقته فرنسا وانجلترا وألمانيا حين انفصلت بآدابها عن اللاتينية بينما يمثل الأدب العربى فى العالم العربى كله وحدة متصلة مترابطة منذ ظهور الإسلام إلى اليوم بحيث إن كل خطوة فيه هى نتيجة لما سبقها ومقدمه لما بعدها، دون أن نجد بين هذه المراحل ثمة إنفصام أو توقف أو انفصال .

ومن هنا نصل إلى الحقائق الآتية : أولا : لاسبيل إلى فصم حركة الأدب العربى منذ ظهور الإسلام إلى اليوم .

ثانيا : لاسبيل إلى فصل الأدب العربى عن قطاعات الفكر الإسلامى المختلفة كالإجتماع والإقتصاد والسياسة والعقائد والاخلاق فهى تشكل بمجموعها وحدة متكاملة .

ثالثا : إن محاولة فصل الأدب العربى عن ماضيه أو فصله عن الفكر الإسلامى إنما هى ثمرة منهج دخيل لايقره الفكر الإسلامى المؤمن بالترابط زمنيا والتكامل مع قطاعات الفكر المختلفة .

(٢)

من أهم الموضوعات التى استأثرت بها مناهج الغرب وفرضت عليها نفوذها واخضعتها لقوانينها وأساليبها .

أولا : تاريخ الأدب العربى .

ثانيا : نقد الأدب .

أما بالنسبة للأدب العربى فقد جرى النظر إلى الأدب العربى على أنه أدب إقليمى يخص قطراً من بلاد العرب دون قطر أخر ، وقد حرص العاملون فى هذا المجال أن يفرضوا أمرين :

(اولا) منهج مستعار مستورد يقسم الأدب العربى إلى عصور .

(ثانيا) منهج شعوبى وافد يرمى إلى تقسيم الأدب إلى اقاليم .

ويمكن القول بأن هذه المناهج إذا كانت قد وافقت الوحدات الأوربية الصغيرة فإنها لا تتفق مع طبيعة الأدب العربى ولا مع طبيعة الأمة العربية الواحدة وأن تعددت أفكارها نتيجه لما فرضة الإستعمار عليها من تقسيم سياسى استعمارى.

وقد ثبت حتى الآن فشل منهج العصور فى الأدب العربى ، وانتهت التجارب

التى جرت فى تطبيقه إلى الإخفاق[1] فى أبراز قسماته الدقيقة ورسم صورته الصحيحة .

أما بالنسبة للإقليمية، فان ذلك أيضا فى الآداب الأوربية طبيعى ومتقبل ولكنه غريب على الأدب العربى ، ففى اللغــات الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية عوامل كثيرة تعمل عملها اضطراراً على إنشاء الآداب الإقليمية ، وهى عوامل لا نظير لها فى بلادنا ولا وجه على الاطلاق للمقارنة بينها وبين عوامل الإتفاق والاختلاف التى نراها فى بلادها[2] .

فضلا عن أن تلك الإقليمية الأوربية الغالية المصرة على كيانها الخاص، ومايترتب عليه من أثر فى كتابة تاريخ الأدب الفرنسى أو الألمانى أو الإنجليزى أو الايطالى وفق منهج العصور ، أو وفق روح الإقليمية ، نقول أن تلك الاقليمية توجد اضطراراً ويعترف بها أهلها ويحاولون القضاء عليها.

ومن هنا فإن كتابة تاريخ الأدب العربى على أساس العصور والإقليمية ، إنما هو متابعة خطيرة نظراً لاختلاف العوامل السياسية والإجتماعية ، بل ولاختلاف العصور والبيئات ولقد كشفت السنوات المتولية خلال نصف القرن الماضى عن فشل هذا الأسلوب واخفاقه. ودعت التجارب إلى اطراحه والتماس منهج آخر ، يكون أكثر أصالة وأبعد عن عوامل التغريب التى فرضت تمزيق وحدة الأدب العربى ، والحيلولة دون التقاء جوانبه . كممثل لأمة عربية واحدة: وليس كأدب مصرى وسورى وعراقى ومغربى ، وتلك هى غاية الاحتلال والغزو الثقافى من تأكيد الاقليمية، هذا فضلا عن فشل التقسيم إلى عصور ، وهى محاولة أخرى لعزل الأدب العربى الحديث والمعاصر عن

---

(١) محمد بهجت الأثرى: إلى خط سير جديد فى تدوين الأدب العربى.

(٢) عباس محمود العقاد : يوميات .

الأدب العربى القديم وإقامه الأدب الحديث على نحو يخرجه من طابع الأدب العربى وذاتيته ومزاجه النفسى[1].

وإذا كانت الفنون المختلفة من الفكر والثقافة الغربيين قد استطاعت أن تسترد شخصيتها ووجودها الحقيق ، بعد أن مرت بمرحلة الترجمة وأسر النفوذ الأجنبى الفكرى لها ، فإنه قد آن الأوان لأن يستطيع الأدب العربى ذلك .

ولقد توالت الصيحات فى السنوات الأخيرة تدعو إلى ذلك وتصر عليه ، وتحدث أكثر من علم ومفكر وأديب ، داعيا إلى تحرير الأدب العربى من قيوده ومن السلاسل والاغلال التى كبله بها أدباء التمسوا مذاهب الغرب ، منهم من التمسها بحسن نية ، ومنهم من كان فى الدعوة إليها وتركيزها والعمل لها تابعا للنفوذ الأجنبى ، وللغزو الثقافى ووليا للثقافات الغربية وهو لها صاحب ولاء وتبعيه .

وإذا كانت الدعوة إلى إيقاظ الأدب العربى كانت تحمل لواء الخروج من الخضوع لمذاهب القدماء فلماذا يكون المقابل لذلك هو الخضوع لمذاهب الغير ، ولماذا إذا كنا صادقين حقا فى تحرير الأدب العربى ومنحه ذاتيته ، وجوهره ، وطابعه ومزاجه النفسى ، لماذا نأخذ ما وضعه الغربيون من مناهج ، وفق أذواقهم وبيئاتهم وظروفهم السياسية والاجتماعية ليدرسوا عليها أدبهم ، لماذا نأخذها أخذا أعمى ، دون تقدير لأى عامل من عوامل الاختلاف فى الزمن أو البيئة أو العصر أو الذوق وكلها عوامل تحكم بالتباين بين أدب وأدب ، وبالتالى بين مناهج تاريخ أدب وتاريخ أدب، ذلك لأن هذه المناهج إنما استمدت وجودها أساسا ونبعت من الآداب نفسها وعلى

---

(١) يراجع مما يتصل بذلك فيما كتبه الدكتور محمد محمد حسين [مجلة الازهر ١٩٥٧]

ضوء المادة الأدبية لها ،أن خطأنا هو أننا تابعنا هؤلاء الدعاة الغربيون دون أن نتبين جوهر أهدافهم ، وماتخفى صدورهم من غايات ، فمضينا وراءهم وقد اغرتنا أسماؤهم اللامعة ودرجاتهم الرفيعة ، وبالرغم مما أثير حولهم من شبهات وما كشفت الأحداث لهم من مواقف، فقد والينا المتابعة الخاصة ، التى أرادوا بها إغراقنا فى الأممية الفكرية والعالمية الأدبية .

لقد أخذ المفكرون ماقاله الغربيون دون أن يفكروا فى صلاحه لنا أو خطأه ، ومنهم من أخذ ما قاله الغربيون باطمئنان وثقة ، ومنهم من رآه أكثر قداسة، وإذا كان يعاب على أدبنا أنه جمد على مذاهب القدماء وهم منا ومن ذوقنا، فأى عذر لنا لتقبل ما يفرض علينا من مناهج انشأها الغربيون على مقاييس أدبهم وقدود فنونهم ، وكيف نقبل منهم ما ليس مطابقا لأذواقنا وبيئاتنا .

ولماذا نكون تابعين لمدارس معينة فى الفكر والأدب والشعر ، ولا تكون لنا نظريتنا العربية الأصيلة ومدارسنا المبتكرة القائمة على أسس من قيمنا ، لماذا نتأقلم نحن لنظريات الآخرين ولانمتص أساليب الآخرين ونخلق مذهبنا ونظريتنا الخاصة وإلى متى نظل على هذا الولاء لمذاهب الغرب فى دراسة الأدب العربى ، هذه المذاهب التى أفسدت نظرتنا ولم تستطع أن تمنحنا أصالة فكرنا ، والتى كانت تستهدف —وما زالت — عزلنا فى العصر الحديث عن أدبنا القديم كله وازدرائه ، وإقامة مفاهيم أدبنا الحديث وفق مناهج غربية خالصة وذلك حتى نذوب فى البوتقة العالمية وننصهر فى أتون الأممية التى تأكل الأمم وتقضى على كياناتها الخاصة .

ولربما يكون للمذاهب الأدبية أوجه خلاف ولقاء بين اللغات الفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية ، أو حتى بينها وبين اللغات

الهندية والصينية ، واليابانية . فإن ذلك كله لا يعني إلا شيئاً واحداً هو : أن الأدب العربي من أرومة مختلفة،وقد كونته عوامل عميقة الأثر في اختلاف مناهجه عن هذه الآداب مجتمعة أو متفرقة .

وإن انتساب الأدب العربي إلى الإسلام والقرآن وحده كفيل بأن يقيم له ذاتية خاصة ومنهجاً خاصا .

ومن ناحية أخرى وفيما يتعلق بتاريخ الأدب وتقسيمه إلى عصور فإن الأدب العربي يختلف عن الأدب الفرنسي ، أو الإيطالي ، أو الإنجليزي ، أو الأمريكي بأنه أدب اللغة العربية العريقة التي قامت قبل سبعة عشر قرناً والتي غذاها القرآن بأضخم إضافة لغوية وفكرية في تاريخها كلها وأن هذا الأدب قد انتشر واتسع مع انتشار الإسلام حتى ترامت بيئته من جنوب فرنسا إلى تخوم الصين ومن حدود تركيا إلى اليمن وحضرموت . وأنه قد جمع إليه عقليات الفرس والترك والبربر والعرب جميعها حيث تشاركت فيه. هذه القاعدة العريضة للأدب العربي إنما يفسدها هذا المنهج الذي يقسم التاريخ إلى عصور ، فإذا أضفنا إليها طبيعة هذا الأدب نفسه وارتباطه بالبيئة الواسعة ، وبالأسلوب القرآني ، وبمفاهيم التوحيد والأخوة والعدل الإجتماعي التي أعطاها إليه الإسلام، بدا واضحا أن تناجه جد مختلف ، وغير صالح إطلاقا ليطبق عليه منهج غربي ، قام أساسا على أدب اقليمي ضيق ، في فرنسا ، أو بريطانيا ، أو ايطاليا واستأثر بفترة لا تزيد عن أربعمائة عام ، واستمد مقوماته من مفاهيم قوامها الأدب الإغريقي الوثني ، والقوانين الرومانية الارستقراطية المستعلية باسم السيادة الرومية وعبودية ما حول روما ، وبمفاهيم المسيحية الغربية التي أخرجها الغربيون عن سماحتها وجوهرها وأضافوا اليها اطارات وطوابع عن الفكر اليوناني القديم ، كل هذا يشكل

فوارق بعيدة تصل بنا إلى اليقين بأنه من العسير صلاحية مناهج الأدب الأوربى للتطبيق على الأدب العربى .(١)

* * *

وأهم مايوجه إلى منهج تقسيم العصور من اتهامات تدمغه بالضعف وتباعد بينه وبين استيعاب الأدب العربى أو الاستجابة له أنه :

(أولا) يوائم طبيعة الآداب الأوربية عامة بوحداتها المتعددة والصغيرة وانفصال كل واحدة منها عن الأخرى انفصالا سياسيا وتاريخيا وانفصالا لغويا وأدبيا من حيث استقلال كل منها بلغتها(٢) الخاصة وأدبها الخاص ضمن حدودها الضيقة ، وذلك بينما يواجه الأدب العربى مساحة ضخمة تشمل عدداً من الأقطار فى قارتين واسعتين .

(ثانيا) قرب المساحة الزمنية التى يتحرك فيها هذا الأدب الأوربى وهى فى مجموعها لاتزيد عن خمسة قرون أى منذ عهد النهضة ونشأة اللغات المستحدثة المنفصلة عن اللغة اللاتينية .

وهذه الخمسة قرون وحدها إنما تمثل عصرا واحدا فى الأدب العربى ولذلك فمن السهل دراستها واستيعابها ، وفق هذا المنهج، أمابالنسبة لتاريخ يمتد أربعة عشر قرنا ، هو تاريخ الأدب العربى فان الأمر يبدو غريبا وبالغ الصعوبة .

(ثالثا) من ناحية الفصل بين العصور فالأحداث تجرى متلاحقة كل حادث منها ينشأ وهو منفعل بأسباب وعلل تتقدمه متصلة بحادث سابق ذلك أن

---

(١) راجع فى مسألة العصور دراستنا عن عصر الانحطاط

(٢) ، (٣) راجع هذا بتوسع فى بحث السيد محمد بهجت الأثرى :
[مؤتمر المجمع اللغوى ١٩٦٨]

أى فكر إنما ينبع من أفكار تقدمته وولدته وإن خرج أحيانا مباينا لها فى الصورة والشكل وبذلك تنتقل مؤثرات عصر سابق إلى عصر لاحق ، ثم أن الأحداث السياسية التى تقع فى زمن من الأزمنة إنما تحدث آثارها فى مرحلة تالية ، ومعنى هذا أن تقاسيم العصور السياسية المفروضة على الأدب العربى تدخل عليه اضطرابا خطيراً ، إذ تضيف الى عصر لاحق نتاج عصر سابق حمل فيه نفسه كل عوامله ومؤثراته ، وخصائصه فضلا عن أن هذا المذهب إنما يؤدى الى تصوير هذا الأدب فى معظم حالاته ذنبا وراء السياسات لاحقا باعجازها أو عبداً لها قنا » .

ونتيجة لهذه العوامل ينكشف فساد هذا المنهج ، الذى لم يقم على أساس من صميم الأشياء ، وإنما كان مستورداً متكلفاً ، وقد أثبت فشله وخطله وعجزه عن استيعاب الأدب العربى بعد هذا الزمن الطويل ومن ثم وجب التحول عنه ، لا إلى مذهب مستورد جديد ، بل إلى مذهب أصيل مستمد من ذاتية الأدب العربى ومن وجودة وكيانه وجوهره .

(٣)

وقد عالج الأستاذ أحمد الشايب قضية تاريخ الأدب العربى بين الأصالة والزيف وكشف عن مخاطر الطريقة الغربية لمجافاتها روح الأدب العربى ومزاجه وذاتيته : يقول [أولئك الذين درسوا الآداب الغربية ، ووقعوا على مافيها من أصول النقد الأدبى وطرائقه وعلى هذه المذاهب السياسية والإجتماعية إلى طبعت آثار الكتاب المحدثين بطوابعها الخاصة ، حاولوا أن يفرضوا هذه المذاهب والأصول على الأدب العربى فرضا ، واجتهدوا مخلصين أو عابثين أن يجدوا فى نصوصه مثلا لما حفظوا من قواعد وقوانين فإن ظفروا من

ذلك بما اشتهوا حمدوا لأنفسهم مغبة هذا الكشف الخطير وأما إذا تنكر لهم هذا الأدب العربى ، وأبى عرفان هذه الآراء المنقولة ، والمذاهب المستحدثة فهو أدب متأخر فقير يستعصى على الأصلاح ولا يمت إلى هذه الحضارة بأوهى الأسباب .

وعندى أن هذا الفريق أخطأ خطأين أساسين :

أحدهما أن الأدب العربى الذى يطالبونه بهذه المذاهب الكتابية والفنية التى فاضت بها الأدب الأجنبية كان ولا يزال أدبا قديما نشأت منذ عهد بعيد بنيات طبعه وعقله ، وإهتمامه ، تخالف هذه البنيات التى أنشأت الأدب الحديث فليس من المعقول أن يتساوى النوعان وليس من الانصاف وصدق الموازنة أن يلتمس فى أدبنا القديمة خواص قد لا يواتيه بها عصره الماضى ولا بواعثه العابره .

ثانيهما : أن قوانين النقد الأدبى وأصوله لا تفرض على الأدب فرضا وتلقى عليه إلقاء ، وإنما يجب أن يستنبط من نصوصه الممتازة على أنها خواص وجدت فيها فاكسبتها القوة والجمال ، وجعلتها قادرة على التأثير والخلود .

هذا هو الوضع الطبيعى لهذا النوع من العلوم الأدبية فان قواعد النحو والصرف كانت استباطا من التراكيب الصحيحه والأوزان المتبعة .

ونتيجة لذلك فأن قوانين النقد الأدبى يجب أن تنشأ من دراسة أدبه ، وتؤلف من خواصه وطوابعه الممتازة ، كيف بالله نعكس الأوضاع ونتخذ من سمات الأدب الغريب وفنونه الجديدة مطالب نتحدى بها هذا الأدب العربى القديم ، أنا أذن لظالمون .

ومع ذلك فلست أنسى أن هناك صفات عامة هى من طبيعة الفن الأدبى القديم ، وهى حق مشترك بين الآداب العالمية يتصل بنقدها وغاياتها ، من ذلك صدق الشعور ، وصحة التفكير وجمال التصوير ، وقوة التأثير ، ولكن هذه على قلتها وعموميتها ميدان لتنافر الآراء واختلاف الأذواق .

أن الأدب يحمل فى ثناياه بيئته التى نبت فيها وعقل صاحبه وشعوره ومزاجه وشخصية كلها ثم يتأثر طرداً وعكسا بقرائه وسامعيه — اهـ .

الفصل الثانى

مذاهب النقد الأدبى

من أصدق ما يقال : أن النقاد الذين تصدوا لدراسة الأدب العربى والذين جاءوا فى الأغلب من أوربا ، قد أخذوا مناهج الأدب الغربى ومذاهبه فى النقد وقوانيه المطبوعه بطابعة (جول ليمتر، سانت بيف ، أيوليت تين) ، وأدخلوا فيها الأدب العربى والقرآن وحاولوا اخضاع القرآن والأدب العربى لهذه المناهج واستعانوا بمفاهيم المستشرقين الخاطئة والمغرضة ، وذلك بحكم ضعف القدرة على تذوق الأدب العربى وتعمقه ، والمغرضة بحكم دوافع الغزو الثقافى ومحاولة صهر الأدب العربى فى بوتقة الأممية العالمية ونتيجة للخلاف الطبيعى ، بين أدب وأدب ، ومزاج نفسى عربى كونته عوامل كثيرة ، مباين لمزاج نفسى غربى كونته عوامل مختلفة ، ونتيجة لاختلاف العقليات والعقائد .

لم تستطع مذاهب النقد الأدبى الوافد أن تمثل ميزانا دقيقا للأدب العربى وعندما طبقت هذه المذاهب على الأدب العربى الإسلامى جاءت ظالمة ، وكانت فى نفس الوقت عاجزه عن إستيعاب أبعاده .

وقد اعتمد النقد الأدبى فى الأدب العربى الحديث مذهبين: أحدهما المذهب الفرنسى (تين وسانت بيف) والثانى المذهب الانجليزى (هازلت وماكولى) واتصل المذهب الأول بالنثر فى الأغلب كما اتصل المذهب الثانى بالشعر .

وقد برز هذا الاتجاه خلال الحرب العالمية الأولى وبعيدها على أيدى بعض العائدين من أوربا والمتصلين بالأدب الغربى بالقراءة أو الدراسة فى المدارس والكليات ولم يكن هذا المنهج الذى وصف بأنه منهج المدرسة

الحديثة وإن ظل منقسما إلى هاتين المدرستين الانجليزية والفرنسية ـ إلا منهج الأوربيين وقد تبلور الاتجاهان إلى مدرستين يمكن وضعهما تحت هذه العناوين.

● مدرسة انجليزية فى الشعر قام عليها شكرى والمازنى والعقاد اتخذت آراء (هازلت وماكولى) من النقاد الانجليز وقد تبلور هذا المذهب فى خلال فترة ما بين الحربين إلى ما يسمونه بالمذهب النفسى أو النفسانى .

● مدرسة فرنسية فى الأدب (شعرا ونثراً) قام عليها أحمد ضيف وطه حسين وهيكل وزكى مبارك اعتمدت آراء (تين وسانت بيف) من النقاد الفرنسيين وقد تبلور هذا المذهب فى خلال فترة ما بين الحربين إلى ما يسمونه بالمذهب الإجتماعى .

وبذلك يمكن القول بأن الأدب العربى ، فى دراسات تاريخه ونقده قد سقط فى قبضة المذاهب الغربية التى قام أمثال (نلينو وكازنوفا وماسينيون وغيرهم من المستشرقين) بتدريسها فى الجامعة المصرية القديمة على اختلاف فى المزاج النفسى والثقافى بين أدب هؤلاء المستشرقين وبين أدبنا وتاريخه ومضامينه . فضلا عن اختلاف البيئة والذوق .

وقد كان لتعميق هذا الاتجاه ، وانتصاره على المذاهب القديمة ، ولعجز الأدباء فى هذه الفترة ـ وحتى الآن ـ عن مقاومته ، أو ابتداع مذهب أدبى عربى أصيل ـ أسوأ الأثر فى الإنتاج الأدبى العربى ولاشك كان للأدباء المحافظين عذرهم فقد سيطر هذا المذهب عن طريق الجامعة المصرية التى أصبحت مؤسسة رسمية خاضعة لوزارة المعارف التى تقع تحت نفوذ الإستعمار البريطانى بالإضافة إلى مختلف نظم التعليم والتربية والثقافة إذ ذاك . فضلا عن الإطار الضخم الذى كان الأدباء الموالون للثقافة الغربية يتحركون فيه ، وهو

مجال الصحافة السياسية التى كانت تقوم بالمزايدة بالأدب فى سبيل كسب الأنصار فى مجالها الحربى .

لقد تركت هذه المذاهب الوافدة أعمق الأثر فى الإنتاج الأدبى ، ذلك لأنها حولته عن ذاتيته وجوهره ومضامنيه ، ولو أن الأدباء إذ ذاك كانوا خالصوا النية فى خدمة الأدب العربى لامتصوا من هذه المذاهب الأدبية خير ما فيها ثم بنوا لنا نظرية أصيلة مستمدة من جوهر أدبنا ووفق مساهيمه وقيمه ومناهجه ، ذلك لأن الأدب العربى كانت له نظرية وقوانين معروفة نمت وتطورت ، ثم توقفت وجمدت ، وكان فى الإمكان تنميتها وتحريرها من ضعف القديم مع تحريرها أيضا من سيطرة الوافد ، ولكن الأمر لم يكن سهلا ولاميسورا ، ذلك لأن الأدباء الذين سيطروا على الحياة الأدبية إذ ذاك لم يكونوا قد تعمقوا الأدب العربى تعمقا يجعله أصيلا فى نفوسهم ولم يكونوا قد اعتنقوا القيم الثقافية العربية الإسلامية اعتناقا شبيها فى أقل تقدير باعتناق أدباء النهضة الغربية للقيم اليونانية والاغريقية والرومانية والمسيحية التى بنوا عليها مناهجهم الأدبية وصدروا عنها ، فقد عرف هؤلاء الأدباء المتصدرون الأدب الغربى أكثر مما عرفوا الأدب العربى ، ثم هم لم يعرفوه معرفة صاحب الذاتية العربية الخالصة الراغب فى أن يضيف إلى مقوماته جديدا يدفعها إلى الأمام فى قوة . بل اعتنقوه اعتناقاً وآمنوا به إيمان إكبار ، ونظروا من خلاله إلى الأدب العربى نظرة الإحتقار والازدراء أو نظرة السخرية والعطف ، وهى نظرة غير صادقة أصلا ، فلم يكن الأدب العربى وهو قطاع من جوهر الفكر الإسلامى العملاق أقل قدرا من أدب اليونان أو الأدب الفرنسى الذى ازدهى بين هؤلاء الأدباء وأكبروه ووضعوه فى المقدمة واتهموا الأدب العربى بأنه أخذ منه وبلغوا فى ذلك

غاية الإساءة والطعن حين قالوا: إن خير ما فى الأدب العربى إنما جاء من الفرس واليونان .

إن مصدر هذه النظرة الخاطئة المضللة ، إنما جاء نتيجة خضوع هؤلاء الأدباء للفكر الغربى ، والصدور من أحكامه ، والانصهار فى بوتقته ورؤية الأدب العربى والفكر الإسلامى فى اطار نظرية المستشرقين وهى نظرية مغرضة خصيمة مضللة ، إنما صنعت تحت لواء الإستعمار نفسه وخضعت لنفوذ التبشير والتغريب والغزو الثقافى وأريد بها هدم هذا الأدب بأيدى أبنائه أولياء الثقافة الغربية من الذين اتصلوا بتلك الجامعات فى الغرب أو بمعاهد الإرساليات فى بلادهم ومن الحق أن الخطر الذى واجه الأمة العربية عن طريق الأدب العربى لم يقف عند مناهج الأدب وحدها بل اتسعت دائرته فشملت الفكر العربى الإسلامى جميعا عن طريق الأدب ، فقد كان الأدب هو الطريق السهل لضرب كل القيم وإثارة الشبهات حولها ، من خلال نظرية ماكرة لئيمة استهل بها الأدباء عملهم ، تلك هى فضل الأدب عن الفكر الاسلامى ومنحه الحريه الكاملة فى أن يصدر دون أن يربط بينه وبين المقومات المختلفة ، كالأخلاق والدين والتربية وكان هذا المنطلق وحده هو أخطر ما وجه للأدب العربى بل للفكر العربى كله من عوامل التدمير ، وكان الباب الخطير الذى نفذ منه دعاة التغريب والغزو الثقافى والشعوبية إلى هدم كل مقومات الفكر الإسلامى والثقافة العربية .

إذن ، لم يقف أمر الخطر الذى واجه الأدب العربى عند حد المذاهب الأدبية الوافدة والتى كانت غريبة على الأدب العربى ، مضللة فى مجال التطبيق عليه بل تعدت ذلك إلى أخطار كبرى تتصل بجذور الفكر العربى نفسه .

وكان لهذا الغزو الثقافى للأدب العربى أثره فى قضايا كبرى أهمها :

أولا : تقديس الأدب اليونانى والإشادة به وإعلاء أمره والدعوة إلى معرفته وفرض تدريس اللغتين اليونانية والرومانية فى الجامعات ومحاولة القول بأن الفكر الاغريقى كان بعيد الأثر لا فى الأدب العربى وحده بل فى الفكر الإسلامى كله .

ثانيا : وبالتالى فقد كان ذلك بابا إلى أعلاء الأدب العربى بفنونه المختلفة واتهام الأدب العربى بالنقص فى مجالات القصة والمسرحية والأدب الملحمى .

ثالثا : الإستهانة باللغة العربية ومحاكمتها على نحو محاكمة اللغة اللاتينية ، وإعلاء شأن العاميات والإقليميات والدعوة إلى التحرر من البلاغة العربية للفصل بين مستوى القرآن البيانى وبين مستوى الكتابة العربية .

رابعا : إمتد أثر المذاهب الأدبية الغربية إلى أخطاء كبيرة فى كتابة التاريخ العربى الإسلامى وفى كتابة السيرة وفى كتابة تراجم الإعلام من أدباء وغيرهم .

خامسا : إستشراء الدعوة إلى تحرر الأدب العربى من القيم الأخلاقية وارتفاع الدعوة إلى (الفن للفن) ودفعها إلى الأمام وفتح الباب واسعا أمام الكتابات المكشوفة والأباحية .

سادسا : مهاجمة التراث وتحقيره والسخرية به ، والإهتمام بالجوانب الضعيفة والشعوبية منه وإعلاء شأن المؤلفات التى تثير الخلاف وتنشر الفتنة ولا تعبر حقيقة عن روح الأمة العربية أو مقوماتها .

سابعا : إغراق الأدب العربى بالترجمات من الآداب الأوربية وهى

ترجمات روعى فيها أن تحمل كل مذاهب الاباحة والإنحلال والإلحاد والفساد إلى الأدب العربى وخاصة القصة المكشوفة .

أغرقت مدرسة التغريب (الأدب العربى) بمذاهب متعددة فى النقد الأدبى : هى الرمزية والواقعة والرومانسية والكلاسيكية .

كما عرضت لمناهج متعددة فى النقد فيها : النقد التأثرى ، والنقد التقريرى والنقد التاريخى ثم توسعت هذه المناهج ووصفت بأنها مدارس النقد الأدبى : وهى المدرسة التاريخية والمدرسة الإجتماعية والمدرسة الفنية والمدرسة اللغوية البلاغية والمدرسة النفسية . وقد جرت دراسات الأدباء والنقاد خلال هذه الفترة التى بدأت بعد الحرب العالميه الأولى من خلال هذه المذاهب والمدارس وإنحاز كل أديب وناقد إلى مدرسة أو مذهب اتخذ منها أسلوبه فى النظر والدرس والبحث .

وبذلك واجه الأدب العربى الحديث أخطر مرحلة من تاريخه من حيث كان تطلع حركة اليقظة إلى أن تدفع الأدب العربى ليكون سلاحا قوياً فى سبيل إنماء هذه الحركة ودفعها إلى الأمام .

ولكن يبدو أن حركة اليقظة قد رأت أن الأدب العربى قد غرق فى بحار من التغريب فمضت الحركة تشق طريقها فى مجالات الفكر المختلفة ، تاركة الأدب العربى فى قبضة خصومه إلى أن يستطيع التحرر من قيوده .

ولم يقف أثر الإضطراب الذى أصاب الأدب العربى الحديث متصلا بآثاره وإنتاجه وحدها ، ولكنه كان عميق الأثر فى مجال أخطر ، ذلك هو محاولة إعادة النظر فى الأدب العربى منذ صدور الإسلام فى ضوء هذه

المناهج الوافدة التى ماكانت لتصلح لإلقاء نظرة النقد على هذا التراث ، أو دراسة الأدب العربى من داخل بوتقة المستشرقين وأدباء الغرب ومناهجهم ومفاهيمهم للأدب من حيث أنها ، وهى تختلف اختلافا واضحا بالنسبة للأدب العربى وذاتيته ومزاجه الخاص المستمد من عناصر أخرى هذا إذا حسنت النية فى النظر ، أما وهذه النظريات ترتبط بالتغريب والغزو الثقافى ، فان النظرة ذاتها ستكون خصيمة له أصلا ، مليئة بالتعصب ، حافلة بالإنتقاص وهذا هو ما أثمرته الدراسات المختلفة التى قدمت عن الأدب العربى الإسلامى والتاريخ العربى الإسلامى والتراجم الأدبية والتاريخية ، وفى مجال السيرة والتراث واللغة العربية فضلا عن مفاهيم الترجمة والنقل من الأدب الغربى وما اتصل بها من أهواء وغايات .

* * *

ويمكن القول أن هذه المذاهب الأدبية جميعها قد اعتمدت أساسا على منهج ارسطو فى الأدب ومايتصل به من مفاهيمه فى النقد والشعر والمنطق ، وأنها قد امتدت شأن الأدب الأوربى نفسه — الذى ارتبط بالأدب الاغريقى أصلا — امتدت إلى مدرستى النفس والاجتماع الحديثتين : المدرسة النفسية التى وضع أسسها فرويد والمدرسة الاجتماعية التى وضع أسسها دوركايم .

وقد أشار ستانلى هايمن فى كتابه (النقد الأدبى ومدارسه الحديثة) إلى أن النقد الأدبى الحديث قد اعتمد على مناهج خمسة من العلماء : هم دارون وماركس وفريزر وفرويد وديوى أما (دارون) فقد جاءت منه الفكرة بأن

الإنسان جزء من النظام الطبيعي وإن الحضارة تطورت (أى أن دارون قد نظر إلى الإنسان على أنه حيوان وطبق عليه علميا كل ما يطبق على الحيوان والحشرات) .

أما (ماركس) فهو الذى ذهب إلى أن الأدب هو الذى يعكس ولو بطريقة معقدة ملتوية أحيانا العلاقات الإجتماعية والإنتاجية لهذا العصر أو ذاك .

أما (فرويد) فهو الذى يرى أن الأدب تعبير مقنع ، وأنه تحقيق لرغبات مكبوته قياسا على الأحلام وأن هذه المقنعات تعمل حسب مبادىء معروفة وفكرته أن هناك مستويات ومدارج عقلية تقع وراء الوعى وأن بين الرقيب والرغبة فى التعبير صراعا مستمرا .

أما (فريزر) فهو صاحب الأفكار عن السحر البدائى والأسطورة والشعيرة البدائية ، وأن هـــذه كلها تكمن فى أساس أعلى النماذج والموارد الأدبية .

أما (ديوى) فهو يرى أن قراءة الأدب وكتابته ليست إلا صوراً انفعالية إنسانية يمكن أن تقاس بأى فعالية أخرى وأنها خاضعة للقوانين نفسها .

وقد أضاف ستانلى هايمن إلى مقومات النقد الأدبى التى كونتها آراء هؤلاء العلماء الخمسة فكرة السلوكيين : بأن الأدب ليس إلا رجلا يكتب ورجلا يقرأ ، كما أضاف فكرة العقليين بأن الأدب قابل للتحليل وقال إن النقد الحديث قد تحرر مبدأين أساسين كانا يحتلان مقاما رئيسيا فى الماضى وهما (أولا) أن الأدب نوع من التعليم الأخلاقى (ثانيا) أنه فى أساسه نوع من اللذة أو المتعة .

هذا هو ما سجله (ستانلى هايمن) من أسس لمناهج النقد الأدبى الحديثة والتى نقلها أدباؤنا إلى محيط الأدب العربى واتخذوها أساسا لرصده ونقده ومحاكمة الأدب العربى الإسلامى منذ فجر الإسلام اليها .

وهى تكشف فى وضوح عن الأساس المادى المغرق فى المادية الذى تعتمد عليه والذى يتعارض تعارضا كاملا مع مختلف قيم الأدب العربى ومفاهيمه وأسسه حتى حين يتصل هذا الأدب بأخطر انحرافاته فى مجال الغزل والكشف، وأخطر ما تحمله هذه المناهج هى ازدراء أخلاقية الأدب واحتقارها والتخلى عنها ، فضلا عن الانكار الواضح للتوحيد الذى يكاد يكون الأساس الأصيل والأكبر للأدب العربى بل للفكر الإسلامى والثقافةالعربية جميعا .

والمنهج الاجتماعى الذى كان أبرز المناهج فى مجال النقد الأدبى ، إنما يقوم على مفاهيم الفليسوف دوركايم اليهودى الأصل ، والماركسى الثقافة ، والمادى النزعة . وقد استمدت نظريات تين وسانت بيف التى أغرقت الأدب العربى مفاهيمها من الفلسفة الماديه الداروينية التى ترى (أن الانسان بمواهبـــه ومعنوياته ، إن هو إلا أثر من آثار البيئة بمعناها الاجتماعى الواسع ولا يكاد يفـترق عن الحيوان والنبات فى انتقاء الحـول وانعدام الارادة) [1] .

فضلا عما اثبته تين : أن الفضيلة والرذيلة ليستا إلى حد كبير إلا نتاجا لعملية تلقائية مثل الأحماض والقلويات ، وأنهما منتوجات مثل الزواج والسكر .

---

(١) ، (٢) راجع الدكتور [حلمى على مرزوق] فى كتابه عن تطور الادب الحديث فى مصر فى النصف الأول من القرن العشرين .

هذا بالاضافه إلى أثر نظرية النشوء والتطور الواضح الأثر فى هـذه المذاهب الأدبية والتى تنكر إنسانية الانسان وإرادته وقيمته الوجدانية والروحية ويشبهه بالحيوان الذى لا حول له ولا قوة والتى تنظر اليه على أنه شيء تافه جدا فى الكون وأنه تحت رحمة القوى المحيطة به ومن ثم فإن الانسانية- عندها - ليست إلا نتاجا عارضا للوراثة والبيئة (١) .

ويرى أكثر الباحثين أن (تين) قد اشتط فى اتجاهه المادى فى مفهوم النقد الأدبى إلى أن أصبح من رواد الحتمية التاريخية أو الجبر التاريخى وهذا هو المذهب الذىقدمه فى الجامعة المصرية القديمة (نلينو وكازنوفا) .

هو الذى التمسه الدكتور طه حسين عن المستشرقين وحاول تطبيقه فى رسالته عن أبى العلاء : أول دكتوراه من الجامعة المصريه ! .

إذن فان هذه المذاهب الأدبية على هذا النحو تبدو معارضة لمفاهيم الأدب العربى وقيمه معارضة كاملة ويبدو مدى الخطر الذى وقع فيه الأدب العربى حين اعتمد مبادىء النقد الأدبى هذه ووضع النتاج الأدبى العربى القديم والجديث من داحل بوتقتها المادية .

وإلى هذا يرجع ذلك الفهم المضلل للنفس العربية وللذات العربيه الذى بدا واضحا فى جوانب كثيرة من إنتاج هؤلاء الادباء ، فضلا عن أن هذا المنهج لم يكن صالحا لمحاكمة الأدب العربى أو دراسته نتيجـــة تلك الاخطاء والمحاذير التى بدت واضحة فى كتب الادب الجاهلى وحديث الاربعاء ومع المتنبى وهامش السيرة .

* * *

(١) نفس المصدر السابق

وقد أشار الدكتور محمد مندور فى بحثه عن المنهج التاريخى فى دراسة الأدب إلى ارتباط هذا المنهج بنظرية دارون حين قال : إن نظرية دارون عن التطور وأصل الانسان التى قصرها صاحبها على الاجناس الحية . لم تلبث أن امتدت إلى الاجناس المعنوية فطبقها الفيلسوف سبنسر على مبادىء الاخلاق ثم جاء فردينان برونتير الناقد الفرنسى فأخذ يطبق نظرية دارون على الاجناس الادبية .

وهذا النص يؤكد ما ذهبنا إليه من قيام مذاهب النقد الادبى العربى على أساس مخالف ومعارض تماما لمضامين الأدب العربى الذى يقوم على أساس ارتباط الروح والمادة معا ، والذى يستمد مقوماته من التوحيد كأساس لمقومات الفكر الاسلامى ، ومصدره القرآن الكريم أساس الأدب العربى أسلوبا ومضمونا .

* * *

ولقد كشف كثير من الادباء عن الخطأ البالغ فى التماس مفهوم الكلاسيكية أو الرومانتيكية أو الواقعية كمذاهب يحاكم عليها الادب العربى، ذلك أن هذه الاسماء ليست فى الحقيقة مذاهب ، بل هى مراحل تاريخية فالكلاسيكية ظهرت فى القرن السابع عشر فى فرنسا بنوع خاص نتيجة لظروف سياسيه معروفة فى هذه الفترة .

أما الرومانتيكية فهى مظهر أدبى للفرنسيين بعد سقوط نابليون ، حيث واجه النفس الفرنسية إحساسها باليأس ، وهو ما عرف بمرض العصر ، وقوام إحساس الفرد بعجزه عن الملائمة بين قدرته وآماله . فقد اتجهت

الرومانتيكه إلى الشكوى والاحساس بالغربة وهجرة المدينة والتماس الاطلال وصمت الطبيعة فهى قريبة من التشاؤم وشكوى الحياة .

ثم جاءت الواقعية نتيجة التطور السياسى الذى ارتبط بالطابع العلمى والإنتاج المادى وهكذا كانت الواقعية ، كما كانت الكلاسيكية والرومانتيكية بمثابة رد فعل أدبى لحالة نفسية سائدة . ومن هنا يبدو ذلك الخط الذى يغرق فيه النقاد حين يحاكمون الأدب العربى قديمه وحديثه إلى مثل هذه المراحل فى تاريخ أمة واحدة أو فى تاريخ الأدب الأوربى ، ويفرضونها على أنها مدارس ومذاهب .

وإذا كانت هذه المراحل الأدبية قد فقدت مكانها واحدة بعد الأخرى وأفسحت لمراحل أخرى جاءت بعدها ، نتيجة للتطور السياسى والاجتماعى فى بلادها ، فلماذا تظل تحتل مكان الصدارة فى الحكم على أدبنا العربى ، بينما يمكن للأدب العربى أن يشكل مراحل أدبية ترتبط بتاريخه وتطوره السياسى والاجتماعى .

* * *

وما تزال مدرسة التغريب الأدبى ، حريصة على أن تحاكم الأدب العربى إلى نظريات ارسطو كنظرية المحاكاة وغيرها .

والمعروف أن قادة الفكر العربى الاسلامى فى صدر الاسلام رفضوا أن يترجموا الأدب الاغريقى أو الشعر اليونانى واكتفوا بترجمة العلوم والفلسفات وذلك إيمانا منهم باستقلال المزاج النفسى العربى فى مجال الأدب والفكر وضرورة بقائه حراً غير مقيد بمذاهب أو مناهج أخرى غريبة عنه ، بينما أباحوا لنفسهم حق ترجمة العلوم والفلسفات . ولقد حاول كثير

من فلاسفة وكتاب العرب ترجمة نظريه المحاكاة أمثال (متى بن يونس ، ابن سينا) ولكنهم تناولوا ذلك من خلال دراسات الفلسفة .

أما فى العصر الحديث فان المحاولة التى جرت بإغراق الادب العربى فى مناهج النقد الاوربى ، فانها لم تتم بارادة قادة اليقظة ولكنها تمت فى حالة ضعف هذه الارادة وتسلط بعض الادباء الذين تولى إعدادهم وتصديرهم قادة التغريب والغزو الثقافى من خلال حركة التبشير والاستشراق ومن هنا فقد دفعوا هذه المناهج من مختلف الجوانب ، ووضعوا قاعدتهم الاولى على أساس فصل الادب عن الفكر الاسلامى وفصل اللغة عن العروبة والاسلام ، وهى النظريه الفاسدة الضارة التى أذاعها الدكتور طه حسين فى كتابه (الشعر الجاهلى والادب الجاهلى) من خلال دراساته فى كلية الآداب بالجامعة المصرية . وذلك حين يقول :

[ويجب حين نستقبل البحث فى الادب العربى وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا وننسى ديننا . وكل ما يتصل به وأن ننسى أيضا هذه القومية وما يضاد هذا الدين ، يجب ألا نتقيد بشىء ، ولا نذعن لشىء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح] وهكذا دعا قائد حركة التغريب إلى نسيان القومية والدين وبدأ هو فعلا بتطبيق ذلك ولو قد فعل ذلك وحده لكان الامر هينا ، ولكن ربط نفسه وقلبه بعواطف تضاد هذه القومية وهذا الدين فاضطر إلى محاباتها وإرضائها .

ودعا إلى التفرقة بين العقول والقلوب فى بحث الادب ، وأن على الباحثين فيه أن لا يتأثروا فى ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين .

وفتح الطريق أمام عمله الخطير الذى أحدث أبعد الآثار حين قال إنه سيجتهد فى درس الأدب عند حافل بتمجيد للعرب ولا مكترث بنصر الاسلام

* * *

ولقد علت الصيحات منذره بخطر هذا المنهج من عدد كبير من أساطير الأدب والفكر الذين أعلنوا أن الأدب العربى لا يطمئن إلى هذه المقاييس النقدية الشائعة فى الآداب الاجنبية . والذين دعوا إلى الإحتياط فى تطبيق قواعد النقد الإجنبى على الآداب العربية لبعد ما بين الأدبين بعداً زمنيا ومكانيا ونزعيا . وذكروا بما حاوله قدامة بن جعفر حين أراد أن يخضع الشعر العربى لنظرية ارسطو ففشل ، وجاء نقدة هزيلا ممسوخا لا روح فيه ولا أثر لجمال الطبع وطبيعة الأدب وقال كثير من المؤمنين بأمتهم وأدبهم أنه إذا كان لابد من الانتفاع بجهود الغربيين فلنأخذ من أصول النقد القوانين الاعم التى هى فى الحقيقة مشاكل فلسفة عامة .

ولاشك أن ارتباط الأدب العربى بالمنهج الغربى قد أبعد الادباء العرب عن الاصالة ذلك أنه قد أغرقهم فى مفاهيم وقيم الأدب الغربى فصدروا عنه فى كتاباتهم عن الأدب العربى وعن الفكر الاسلامى أيضا ، ذلك أنهم إنما تعرفوا إلى الأدب العربى ودرسوه من داخل إطار المفاهيم الغربية التى كونت الارضية الاساسية لعقلياتهم وفكرهم وعقائدهم ولذلك فقد سيطر المنهج النفسى على دراسة ابن الرومى للعقاد والمنهج الاجتماعى على دراسة المتنبى لطه حسين فلم يدرس الرجلان من خلال منطلق عربى أو أرضية أصيلة قوامها جو إسلامى عربى ، بل من خلال مذاهب غربية هى فى ذاتها نظريات افتراضية خاضعة للخطأ والصواب ، فضلا عن فواصل البيئات والمفاهيم والمزاج النفسى والاجتماعى المتباين بين العرب والأوربيين .

وفى الجملة فان أساس الخلاف بين مناهج النقد الغربى وبين الادب العربى إنما يتمثل فى اختلاف القيم الادبية والاجتماعية أساسا :

(١) الخلاف بين مفهوم الدين بين الأدب العربى والادب الأوربى .

(١) الخلاف بين مفاهيم القيم الاجتماعية والروحية .

(٢) الخلاف فى مدى ارتباط الاخلاق السياسية فى الأدبين .

(٣) الخلاف بين الأسس الاسلاميه العربية القرآنية ، والأسس الاغريقية اليونانية المسيحية ومدى أثر كل ذلك فى كلا الأدبين واضح وصريح .

ومن هنا فقد كانت آثار تطبيق هذه المناهج الأوربية والغربية واضحة الإضطراب فى أحكامه التى أصدرها بالنسبة إلى :

(١) فيما يتعلق بالتراجم وسيرة الرسول وتاريخ الاعلام والادباء .

(٢) فيما يتعلق بالتاريخ الاسلامى العربى .

(٣) فيما يتعلق بتقدير مفاهيم الكشف والاباحه .

(٤) فيما يتعلق بتقدير التراث أو الغض من شأنه .

(٥) فيما يتعلق بنظرية الفن للفن والفن للمجتمع .

(٦) فيما يتعلق بالنظر إلى القرآن من حيث هو كتاب منزل أو نص أدبى يجوز نقده .

(٧) فيما يتعلق بعلاقة الدين بالأدب والعلم فى الاسلام وهل هو دين كالمسيحية أو هو منهج حياة .

(٨) فيما يتعلق باللغة العربية كلغة أمة خاصة أم باعتبارها مرتبطة بثقافة وفكر إسلامى عام .

(٩) فيما يتعلق بالترجمه من الآداب الأوربية ومدى خطر إدخال عناصر وقصص ومذاهب غربية عليها .

(١٠) مدى الصراع بين المذهبين الأدبيين الفرنسى والانجليزى واللغتين فى الأدب العربى .

الفصل الثالث

فساد نظريات النقد الأدبى الوافدة

(أولا) نظرية فصل الأدب عن الفكر (أى عن الدين والقومية) .
(ثانيا) العلوم الاجتماعية والنظرية العلمانية .
(ثالثا) نظرية أخلاقية الأدب .
(رابعا) أسلوب الشك .
(خامسا) الأدب ومكانه من دائرة الفكر .
(سادسا) الاعتماد على المصادر الزائفة .

واجه الأدب العربى عدداً من النظريات الوافدة فى مجال النقد الأدبى ، قدمها الأدباء فى نطاق الدعوة إلى تجديد الأدب العربى ، وقد خالفت هذه النظريات مع منطلق الأدب العربى وجذوره ، وعارضت مع ذاتيته الاسلامية العربية الخالصة ، وتصادمت مع مزاجه النفسى والعقلى ، ومن هنا فقد سقطت واحدة بعد أخرى ، ولم تجد مجالا للعمل والنماء والتشكل مع الأدب العربى ، ذلك أن هذه النظريات فى أصولها قد انطلقت من طوابع الآداب الأوربية وذاتيتها ، وتشكلت وفق مضامين تلك الآداب واعتمدت أساسا على النظريات التى بدأت فى دائرة العلم الطبيعى ثم فرضت نفسها على الفلسفات والآداب وهى النظريات التى اعتبرت الإنسان حيوانا خاضعا لظروف البيئة خضوع مختلف الأشياء وهى نظرية مادية خالصة لا تتفق مع روح الأدب العربى الذى يقوم على أساس ترابط واضح بين المادية والروحية وبين العقل والقلب والتى تعتمد قاعدة التوحيد الاسلامية أساساً لمنطلقها .

الفكر : مركب
والأدب : عنصر

(أولا) : نظرية فصل الأدب عن الفكر : أى عن الدين والقومية

من أخطر النظريات التى حاولت حركة التغريب أن تفرضها على الأدب العربى للقضاء على جوهره ، وعزله عن طبيعته ومقوماته هى نظرية استقلالية الأدب وانفصاله عن العناصر الأخرى المكونة له والمرتبطة به ، وفق مفهوم أساسى فى الفكر الإسلامى والثقافة العربية قوامه أن الفكر مركب والأدب أحد العناصر التى يتكون منها هذا المركب: ومنها الاجتماع والسياسة والتربية والفن والقانون والإقتصاد .

ولقد قام الفكر الإسلامى والثقافة العربية وليدته على هذه القاعدة العتيدة التى ليس من السهل التحرر منها ، من حيث قيام الأدب بالانفصال عن مختلف المقومات الأخرى التى تربطه بها جذور عميقة ، وأصول ثابتة :

وإذا كان الأدب الغربى قد استطاع ذلك أو فعل فلأن عوامل كثيرة قد حققت للفكر الغربى إقامة الفصل الدقيق بين هذه العناصر ، وإعطاء كل منها حق الحرية والتحرك ، وذلك على أثر الصراع القوى الذى جرى فى مجال النهضة الأوربية تحت ضغط عوامل مختلفة منها الصراع بين الكنيسة والنهضة ومنها ذلك الاتصال الجذرى العميق القائم بين الأدب

الأوربى المعاصر (بل والفكر الأوربى الغربى) وبين التراث اليونانى الاغريقى ، متصلا به اتصالا عميقاً .

كل هذه العوامل جعلت من مثل هذا الانفصال بين الأدب من ناحية وبين الدين والقومية فى الفكر الأوربى أمراً طبيعياً ، غير أن هذا كله الذى فرضته ظروف سياسية واجتماعية معقدة ، لم يكن ممكنا فى الأدب العربى الذى كان ارتباطه بالقيم الأساسية للفكر الإسلامى وبالدين والأخلاق والعروبة عميقا وأصيلا وجذرياً ، بحيث لم يعد فى الإمكان تقبل مثل هذه النظرية ، إلا فى ظل إصطناع دعوات ومذاهب وافدة مفروضة بقوة النفوذ الأجنبى ومن وراءها التغريب والغزو الثقافى وقوام هذه الدعوة محاولة سيطرة مفهوم قوامه الفصل بين مقومات الإسلام وبين الأدب العربى أو القول بأن الاسلام ليس إلا دين روحى يقوم على العلاقة بين الله والإنسان وهو مفهوم لاهوتى غربى مستمد من مفهوم الفكر الغربى للدين ، ومستمد من الدين المسيحى الغربى نفسه ، وليس الاسلام كذلك أبداً ، فليس هو دين لاهوتى قاصر على العلاقة بين الله والإنسان ، ولكنه دين ونظام اجتماعى وحضارة وفكر ، ومنهج شامل للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية ، وبهذا فهو يتسم بالشمول والتكامل والترابط بين القيم المختلفة ، ومن شأن أن هذا استحاله الفصل بين الأدب والدين أو بين القومية والدين أو الأخلاق والدين.

ولا شك أن هذه الدعوة إنما كانت قد صيغت على نحو خطير وماكر وبعيد المدى فى إخراج الأدب العـــربى عن ذاتيته ومقوماته وطبيعته ، وإغراقه فى مفهوم غريب عنه يتيح لهؤء الدعاة حرية النقد وإثارة الشبهات

حول القرآن باعتباره نصاً أدبيا أو نصا بيانيا ، وكذلك إطلاق حرية الأدب المكشوف وفنون الإباحة والالحاد ، اعتماداً على أن الأدب ليس له أدنى ارتباطات مع الدين أو الأخلاق أو القومية .

ولاشك أن كتاب (فى الشعر الجاهلى) قد رسم أصول هذا المنهج الخطير ، الذى أذيع أول ما أذيع فى كلية الآداب ، وقد تحول هذا الكتاب إلى اسم آخر (فى الأدب الجاهلى) ومع ذلك فما زال يعد مرجعا أساسيا لدارسى الأدب، وما زال مفهوم هذا المنهج هو الأساس الذى بنى عليه نقد الأدب العربى المعاصر والحديث ، وأن أغلب الأدباء والكتاب قد اعتمدوا هذا المذهب فى كتابة دراساتهم فأطلقوا لأنفسهم حرية الكشف عن جوانب من التصوير للعاطفة الجنسية وللنظرات الفكرية الحره ، دون تقيد بأى مقوم من مقومات الأدب العربى الأصيل ، المستمدة من القرآن ، والتى تتحرك داخل إطار التوحيد والأخلاق والمسئولية الاجتماعية وحماية المجتمعات من أخطار الالحاد والاباحه .

ومن هنا يبدو خطر ما ذهب إليه طه حسين وتابعه فيه أدباء التغريب من قوله : أنه فى البحث عن الأدب على الباحث أن ينسى قوميته وينسى دينه وأن يدرس الأدب غير حافل بتمجيد العرب او الغض منهم ولا مكترث بنصرة الإسلام أو النعى عليه .

* * *

ولقد وجه دعاة هذا الرأى بما يدحض منهجهم وآرائهم من وجوه كثيرة فقال الأستاذ محمد أحمد الغمراوى : إن القول بأن الإنسان لا يستطيع أن يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير أن يحابى أو يداجى فى العلم فهو خطأ ، ذلك أن الإنسان يستطيع أن يراعى الدقة العلمية التامة فى البحث ،

وهو متذكر دينه كل التذكر ومعتقد صحة كل الاعتقاد غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته ، بل أن التدين الصحيح يزيد الباحث المخلص أن أمكن حرصا على الحق واستمساكا به إذا وصل إليه .

ولا خوف عليه مطلقا أن يخفى بعض الحق أو يدلس فى البحث محاباة لدينه، لأنه ليس الحق يخاف على دينه ولكن الباطل ، أنه يعلم أن دينه حق، يعلم ذلك علم مستيقن ، ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التنافى بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن أيضاً ، فهو لا يخشى أبدا أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافى دينه ، ولذلك يمضى فى أبحاثه آمنا مطمئنا متبعا أقوم الطرق فى البحث والتفكير ، لا لأن هذا هو الطريق الوحيد للوصول إلى نتائج صحيحة فحسب ، ولكن لأن هذا فى اعتقاده هو أيضاً الطريق الوحيد الذى لا يؤدى إلى تخالف بين العلم الذى يبحث فيه ، والدين الذى يؤمن به ، فالتدين الصحيح والتفكير العلمى الصحيح يمكن اجتماعهما إذن وكثيرا ما اجتمعا، كما أن العاطفة الدينية القومية والعاطفة العلمية القومية لا تتعارضان بل يتضافران على خدمة العلم وتبعثان على الأخلاص فى البحث » . ا . هـ

* * *

وقد عرض العلامه فريد وجدى لهذه الدعوى الخطيرة فقال : إن القرآن ينعى على المستأثرين بالاهوء ويزيد القرآن على هذا التوصية بعدم الخوض فيما لا نعلم ، ويقرر بأن الإنسان مسئول عن اعتمال حواسه وقلبه فى معالجة الباطل، وقد تجاوز القرآن حدود كل مذهب فلسفى فعد الإنسان مسئولا عن الخواطر، فإذا كان لديكارت منهج فى البحث فان للقرآن منهجا نسميه بالمنهج القرآنى ، وقد قابلناه بمنهج ديكارت فبزه وزاد عليه ، فيكون لا محل لطلب الدكتور أن ينسى المسلم دينه أثناء البحث عن الحقيقة ، فان

دينا يخوله كل هذه الحرية فى البحث ويهديه لهذا المنهج فى التثبت جدير بأن يجعله دستوره فى كل ما يتصدى له من أنواع العلوم ، إنما يخشى من تأثير الدين على مثل هذا البحث وهو الأدب ، إذا كان من الأديان التى تعاكس حرية البحث فى أصول الجماعات وفى درجاتها من الارتقاء ، وفى مكاناتها بين الأمم ، وفى تأثيرها العالمى وفى مصادر لغاتها وفى قيمة أدابها ولكن إذا كان الدين الإسلامى ينص على أن الأمم كلها سواء وأنه لا فضل لعربى على أعجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى أو بعمل صالح ، وعلى أن الباحث يجب أن يتبع الحق حيث كان ، وعلى أنه يجب أن ينظر فى مصادر المعرفة ليتصيد الحق فى جميع مظانه وعلى وجوب الحكم بالعدل ولو على النفس والاقربين ، وعلى أن كل الأمم سواء فى تحمل تبعة أعمالها فلا محاباة ولا استثناء ، وعلى أن الإنسان يجب أن يخضع لسلطان الدليل لا للموروثات أو للاوهام ، قلنا ولكن إذا كان دين كالدين الإسلامى ينص على هذا كله فكيف يجب نسيانه فى أثناء البحث ، وهو أكمل دستور عرف عن الباحثين فى الحقائق إلى اليوم ، وبأى مرجح نجعل الأسلوب الديكارتى نصب أعيننا فى أثناء بحث ما نريد بحثه ، ونفخر بالانتماء إليه ، ولا نجعل الأسلوب القرآنى نصب أعيننا فى البحث ونباهى بالجرى عليه » .

* * *

ولقد جرت هذه النظرية بين يدى الباحثين طويلا ، وحاول المستشرقون ودعاة التعريب الاغراء بها وتزيينها ، وأقام كثير من الأدباء دراساتهم على أساسها ، غير أن ذلك كله لم يحل دون سقوطها وانكشاف فسادها ، ورفض الأدب العربى لها ، وعدم تقبلها كاساس ، أو منهج ، لأدب مازالت روابطه بالفكر الاسلامى عميقة الجذور ، قوية الجواذب ، هى فى حقيقتها روابط ،

فطرية ، وعلائق عضوية ولم يلبث الأدب العربى بعد قليل أن سار فى طريقه ولن أقر منهجه الأصيل المستمد من ذاتيته ، الصادر عن مزاجه النفسى والعقلى ، فكانت أغلب الدراسات البناءه الإيجابية التى هى بمثابة اضافات حقيقة ، كانت أغلب هذه الدراسات قائمة على الروابط بين اللغة والفكر وبين الأدب والفكر ، مستقيه من مناهل الاسلام ، صادرة عنه ، فضلا عما هوجمت به هذه النظرية الفاسدة ، وما قدمه الباحثون فى دخصها وكشفوا عن دوافعها ، وما وراءها من غايات استعمارية وشعوبية وتغريبية مضلله » .

ثانيا : العلوم الاجتماعية والنظرية العلمانية :

يقوم منهج النقد الأدبى الغربى الذى فرضه بعض الأدباء [بعد الحرب العالمية الأولى على الأدب العربى] على أساس مادى خالص فهو مبنى على أساس النظريات التى استمدت مناهجها من نظرية داروين عن التطور وأصل الانسان ، هذه النظرية التى قامت فى دائرة العلم الطبيعى ثم نقلها الفايلسوف هربرت سبنسر إلى مجال المجتمع فطبقها على مبادىء الأخلاق ثم جاء (فرديناند برونتيير) الناقد الفرنسى فطبقها على الأجناس الأدبية ، هذا فضلا عن أن المفاهيم التى اعتمد عليها دعاة المذهب التغريبى فى النقد الأدبى إنما استمدوها من الناقدين الفرنسيين : تين وسانت بيف ، وهما يريان أن الانسان ما هو إلا أثر من آثار البيئة بمعناها الاجتماعى الواسع ، وأنه لا يكاد يفترق عن النبات والحيوان فى إنتفاء الحول وانعدام الارادة وما يتصل بهذا من أن الفضيلة والرزيلة ليستا إلى حد كبير الا انتاجا لعملية تلقائية مثل الأحماض والقلويات ، فضلا عما ترتبط هذه النظرة جميعها به من أثر نظرية النشوء والارتقاء ، من حيث انزال الانسان من مكان البطولة إلى مكان الحيوان الذى يعيش تحت رحمة القوى المحيطة به ، وقد نمّا هذه النظريات الباحث الفرنسى دوركايم فى مفاهيمه

التى تلقاها بعض أدبائنا هؤلاء فى جامعة السربون وجعلوا من هذا الخليط كله أساساً لنظريتهم فى النقد الأدبى التى جرى تطبيقها على المتنبى وابن خلدون والمعرى ، ثم جرى تطبقها على الشعر الجاهلى وعلى أدب القرن الثانى للهجرة. وكانت لها ذالك الأثر العميق من التضارب الذى أصاب القيم الأساسية للأدب العربى والفكر الاسلامى والثقافة العربية ، والتى ذهب الباحثون فى تعقب آثارها فلم يصلوا إلى هذا المعنى إلا منذ وقت قريب ، حين تبين محاولة اخضاع الأدب للمنهجين الاجتماعى الذى وسمه دوركايم والذى يعترف بأن الانسان حيوان اجتماعى وأن مختلف قيم المجتمع ليست أصيلة فيه ، والمنهج النفسى الذى ألتقطه الأدباء من نظرية فرويد الذى يرى ان الانسان عبد لشهواته وأن الجنس هو المحرك الأول لكل تصرفاته .

وقد غلب المذهب الاجتماعى على دراسات الأدب والتاريخ .

وغلب المذهب النفسى على دراسات التراجم والشعر .

ومن هنا ظهرت تلك الآراء الغربية التى تمسك بها بعض الأدباء والتى لا تتفق من قريب أو بعيد مع مفاهيم الفكر الاسلامى والثقافة العربية ومن ذلك ماقاله الدكتور طه حسين : من أن [الدين نبت من الأرض ولم ينزل من السماء] وقوله أن العالم الحقيقى هو الذى ينظر إلى الدين كما ينظر إلى اللغة ، وكما ينظر إلى اللباس من حيث أن هذه الأشياء كلها ظواهر اجتماعية يحدثها وجود الجماعة ، ومن هنا نصل إلى أن الدين فى نظر العلم لم ينزل من السماء ولم يهبط به الوحى وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها ، ا.هـ .

ولا شك أن هذه الآراء وافده ، وأن الدكتور طه لم يبتكرها ولم يصل إليها بعد بحث ولكنه نقلها نقلا من دروكايم وغيره من الكتاب الغربيين

الذين أرادوا أن يتحركوا بمفاهيمهم هذه من خلال الفكر الغربي الذى يقف من المسيحيه موقفا معينا وحيث له قضية وازمة .

أما الأدب العربي والفكر الاسلامى فليس لهما مع الإسلام مثل هذه القضية وهذه الأزمة، ولذلك فإنه من الظلم البين والخطأ الفاحش، أن ننقل مكان المعركة إلى الأدب العربي بغير حاجة إليها، إلا حاجة واحدة فى نفس يعقوب هى محاولة تغريب الأدب العربي وعزل الأدب العربي عن ذاتيته ومقوماته وأرضيته .

وفى نفس مجال الادعاء بأن هناك صراع بين الدين والعلم فإن الأمر يبدو مضللا ، فليس بين العلم والدين خصومة حقيقية فضلا عن أنه ليس بين الاسلام والعلم خصومة ما . والنظريات العلمية الحديثة لم تثبت تناقضا بين العلم والدين .

• فى هذا يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق : أن الدين لم يحض على معارضة الدين بل العكس ، فضلا عن أن الاسلام يدعو إلى حرية البحث وصراحة التفكير والتسامح الذهنى ، والعلم والدين اليوم سيتكاملان ، وقد أصبح العلم اليوم يسلم بوجود ماليس قائما أمام الحس ، إذ ذهب عصر البديهيات وتغير وقع القواعد العلمية وأصبح عصرنا هذا عصر يقين واعتقاد بالقوى الخفيه ، ويمكن القول بأن العلم فى الأيام المقبلة سيخطو نحو الدين خطوات جريئة » .

* * *

وقد عرض لهذا الرأى الدكتور حلمى على مرزوق[1] فقال :

المنهج العلمى فى البحث الذى ينقد به طه حسين لا يصلح استخدامه إلا

---

(١) كتابه : تطور النقد .

فى مجال الوقائع العلمية التى يدرسها العلماء كأصول الدراسة الكيمائية والطبيعة وما إليها ، ولا يدخل فى مجال الوقائع العلمية تعارف الشعوب ولا يستطيع العلم أن يستقل بالبحث فى هذا الموضوع لأنه فى مجال الرأى .

ويعول طه حسين فى المنهج العلمى على المنهج الاجتماعى الذى ينظر إلى الإنسان على أنه حيوان اجتماعى ، ومن هنا يعول على دراسة البيئة والعصر ولا يدرس البواعث النفسية للأديب التى تحفزه إلى نوع من السلوك دون نوع آخر » .

وقد فرق الأستاذ محمد الغمراوى بين مناهج الأدب ومناهج العلم فى مناقشته لهذه النظرية فقال: أما العلم فإنه ميدان العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما أن العقل لا قومية له ولا وطن ، فقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة فى العالمين ، ثم أنت لا تشعر أثناء تلقى العلم من أجنبى أنك تتلقى شيئا خاصا بجنس من البشر دون جنس أو بقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئا مشتركا ، أو ينبغى أن يكون مشتركا بين الناس أجمعين اشتراك العقل بينهم .

وليس الأدب كذلك ، فبينا أنت فى العلم لا تجد علما انجليزيا ولا علما ألمانيا ولا علما فرنسيا ولكن علما واحداً ، إذ تجد الأدب متعدداً بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كما لكل أمة لغتها وتجد أدب كل أمة مطبوعا بطابعها طبعا لا خفاء فيه أو هكذا هو إذا استقلت الأمة بأدبها ونسجت لنفسها برداً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ، ودينها ، بدلا من أن تلتف بشق من برد غيرها لا تجد فيه دفئا ولا قوة ولا جمالا » .

* * *

وقد واجه المذهب فى الأدب نقدا ومعارضة ، تستمد قوتها من معارضته للذوق العربى ومضادته لذاتية الأدب العربى الذى يعتبر الإنسان سيد الكائنات ويعلى من قدر عقله ووجدانه ، ويحاكمه إلى مقاييس تختلف اختلافا كبيراً عن المقاييس المادية التى تراه حيوانا أو خاضعا للجنس .

وقد سقطت نظرية خضوع الأدب للمذهب الإجتماعى والمذهب النفسى على السواء ، وتبين فساد الرأى الذى أعلنه الدكتور طه حسين فى العشرينات من هذا القرن ، حين قال أنه يريد أن يدرس الأدب كما يدرس صاحب العلم الطبيعى علم الحيوان والنبات .

ثالثا : اخلاقية الأدب :

من أبرز مادعا إليه المذهب الأدبى الغربى الذى حمل لوائه المستشرقون ودعاة التغريب والشعوبية هو تحرير الأدب من طابع الأخلاق . ودفعه إلى تصوير الغرائز والأهواء فى غير ما قيد وذلك باسم حرية الأدب التى أطلق عليها « الفن للفن » .

ولقد بدأ هذا الاتجاه بظواهر ثلاث :

(١) الإفاضة فى الحديث عن حياة بشار وأبى نواس وغيرهم من شعراء الإباحة فى العصر العباسى ونشر الجوانب الشاذة من أحاديثهم وأسمارهم على النحو الذى كتبه الدكتور طه حسين فى (حديث الأربعاء) .

(٢) ترجمة القصة الفرنسية الاباحية ، والكشف عن جوانب الصراع الحسى فى العلاقات الشاذة بين الرجل والمرأه وترجمة أشعار بودلير وغيره من شعراء الأدب المكشوف .

(٣) الإذاعه بمذهب حرية الأدب والدعوة إليه والدفاع عنه وفق منهج علمى زائف ، بدعوى أنه منطلق إنسانى أصيل .

وقد استهدفت هذه الدعوة التى اتسع نطاقها وقامت من أجلها المناظرات والمحاضرات فضلا عن ذلك الفيض الضخم من القصص الفرنسية المكشوفة التى جرى ترجمتها وتقديمها بأسعار زهيده وإلقائها بين أيدى الشباب والفتيات .

وقد حفلت كتابات هذه الفترة بالاستخفاف بالقيم الاخلاقيه والغمز لكل مايتصل بالعقائد الدينية ، والسخرية بالفضائل والبطولات والدعوة إلى الاطلاق بدون حرج والجرأه على المقدسات ، بل أن ذلك قد جرى تطبيقه فى بيئات مختلفه منها بيئة العلم الأساسية .

* * *

ولقد لقيت نظرية حرية الأدب ومعارضة الاخلاق نقدا واعتراضا مصدره تعارضها مع طابع الأدب العربى أصلا ، وكشف الباحثون المنصفون عن أن حرية أبى نواس وبشار وغيره لم يكن مصدرها الأدب العربى أو مفاهيم الإسلام الاجتماعية وإنما مصدرها تطلعاتهم الحسية وأهدافهم الشعوبية التى أرادوا إذاعتها والجهر بها لهدم مقومات الأدب العربى الأصيلة واعلاء المفاهيم المجوسية والاباحية التى تحرر منها الأدب العربى بعد الإسلام ذلك أنه ليس فى مفهوم الأدب العربى أصلا ماقال طه حسين حين قال :

« خسرت الأخلاق وربح الأدب » .

وقد واجه الدكتور محمد حلمى رزق هذه النظرية حين قال :

إن حرية الأدب لاجدال فى إطلاقها ، ولكن الخطأ فى قصرها على عاطفة دون عاطفة أو وجدان دون وجدان ، فضلا عن عاطفة الهوى ،

ووجدان الشك والمجون ، واخطأ الخطأ أن يوحى إلينا طه حسين أن الأخلاق من مواضعات الحياة الجامدة كأنها وليدة الإرادة العمياء التى نادى بها شوبنهور فهى فرص مكروه أو إلزام أعمى يقتضى الحرب والانكار .

والقاعدة الاخلاقية ليست من قبيل المواضعات العمياء ، ولا الضوابط الجامدة ، وإنما شأوها شأو الفن ، وليدة التجربة العميقة التى يقع بها صاحبها على الصلات الحقيقية من الأشياء .

وشواهد الصلة بين الفن والاخلاق شائعة معلومة فى تواريخ الآداب والفنون ونراها ماثلة فيما يجرى بيننا من شعر المتنبى وأمثال شكسبير على أن طه حسين حينما يصرف الأدباء عن الاخلاق إنما يقع فى العيب الذى يأخذهم به ، فهو يشتط فى نفى الحجر على الشاعر ويقع هو فيه ، وأى حجر أشد من الوقوف بالاخلاق والفضائل موقفا بعيدا عن الفن فلا ينبغى للأديب أن يقربها وإلا كان أدبه (قديما من قوارير) تصطلح عليه علل الكذب وادواء التصنع ، وتنتفى عنه سمات العصرية أو الأدب الحديث أو الوجدان الدينى يعد شأنه فى الأدب شأن غيره من الاحاسيس ومشاعر النفس ، لا ينبذه ناقد ولا يكون له فى قضية الحرية نصيب ، على أنه سيظل ماثلا فى الأذهان أن الحرية قد تفضى لامحالة إلى مادعا إليه طه حسين من الخروج على الاعراف والمواضعات وتنتهى إلى التعبير الحر عن الاهواء والنزوات.

وخلاصة القول : أن دعوى الاختلاف بين الفن والدين أو الاخلاق نشأت من اتباع نظرية الفن للفن ومرد الاختلاف إلى اعتبار الفن نوعا من التعبير لا أزيد ولا أقل ، فلا عبرة بالموضوع فى ذاته ، وإنما العبرة بمقتضيات التعبير ، فالفنان لا حجر عليه فى تصوير ما يشاء من المشاعر

والاحاسيس ، إتفقت ومواضعات الجماعة وأعراف الناس ، أم خرجت عليها ، فالفن لا يخضع لغير قانون التعبير .

ومن هنا أيضا نشأ التضارب وسار عليه طه حسين فيما أسلفنا من القول: « خسرت الاخلاق وربح الأدب » ، وهو موقف يوحى به ظاهر المذهب وعنه شاع هذا الخطأ حتى أصبح تبريرا لكل تبذل مقصود ، وحجة يسوقها انصاف الفنانين بين يدى الانحلال يريدون أن يضفوا عليه ثوبا من المشروعية الزائفة ينفقونه بها فى سوق الغباء الفنى ، فغاية المذهب الحقه تخليص الأدب من القيم الدخيلة عليه ، ولم يكن قصاراه أن يقف من الأخلاق والأديان موقف التناقض والتدابر الذى وقفه طه حسين » .

* * *

والحق أن محاكمة مثل هذه النظرية إلى المفاهيم العلمية إنما هو من قبيل تحصيل الحاصل ، ذلك لأن الدعاة إلى هذه النظرية ، وهم قد طبقوها فعلا فى كتاباتهم إنما كانوا يستهدفون غايات بعيدة ، أعمق أثرا ، ولذلك فلم يكن انتسابهم إلى قواعد العلم والفن فى هذا إلا محاولة للخداع وتضليل البسطاء ، ولكن الأمر كان محاولة لتحقيق جوهم الاجتماعى الخاص الذى كانوا يعيشونه فعلا متحررين من قيود الخلق والدين ، ذاهبين إلى أبعد حدود الانطلاق ، ولم يكن من المعقول أن يمارسوا هذه الحرية ثم يقفوا من الأدب موقفا يخالف ما يعتقدون ويمارسون .

ذلك أنهم كانوا قد قرأوا عن بلزاك وجان جاك روسو واسكندر ديماس ، وما كانت تحويه حياتهم الخاصة من فساد ونزق ، وكانوا يتطلعون إلى أن يكونوا كذلك هم ، وشاعت بين الأدباء فى هذه الفترة دعوة تقول : بوهيمة الأدباء وحق الأدباء فى مقارفة كل فنون الحياة ليتمكنوا بالتجربة من الحكم على ما يجدونه

فى الكتب والقصص ومن هنا كانت تلك الدعوة إلى (لا اخلاقية الأدب) مظهراً حقيقيا وواضحا وصريحا فى أدب الأدباء وحياتهم فى هذه الفترة.

وقد سجل الأستاذ محمد أحمد الغمراوى موقفه فى هذه الفترة من هذه الظاهرة[1] فقال : إن الذين يسمون أنفسهم أنصار التجديد يؤمنون بالغرب كله ويريدون أن يحملوا الناس على دينهم هذا ولو خالف الإسلام فى أكثره، هؤلاء يريدون من متابعة الغرب فى السفور والاختلاط لينعموا بالحب كيفما شاءوا ، ثم أن أنصار الجديد يضيقون ذرعا بالقيود الأخلاقية التى قيد الدين بها الناس فيما يعملون أو يقولون ، ويريدون أن يتحللوا منها فيزعموا للناس أن هذه الأخلاق وقيودها أن هى إلا عرف وتقاليد ، وأن التقيد بالعرف والتقاليد فى الفن والأدب يعوق الفن ويحول دون ترقى الأدب ، فيجب إذن اطلاق الفن وتحرير الأدب من تلك القيود .

وهم يدعون إلى الفن العارى والأدب المكشوف ويدعون للفنان والأديب حرية فى القول والعقل لم يأذن الله بها لإنسان .

ويمضى أنصار الجديد فى سبيل توهين السد الإسلامى الذى يجدونه قائماً فى وجوههم أينما تلفتوا فيزعمون للناس من طرف خفى أن القرآن من صنع عبقرى لا من صنع الله ، وأنه آية فنية ، لكنه آية فنية إنسانية لا معجزة إلهية ، وإذن فينبغى أن يخضع لما يخضع له كل عمل إنسانى من النقد والفحص والبحث العلمى فيما يزعمون ويهب لدرء هذا الافك العظيم كل كريم نجد من رجال الأدب ، ويقاتلونهم على إعجاز القرآن وحرمته وتقديسه ويدعونهم إلى خطة إنصاف ليس من أنصاف بعده ، إما أن

(١) رصد هذا المعنى عام ١٩٢٦ فى كتابه النقد التحليلى وفصله عام ١٩٣٧ فى الرسالة بمناسبة وفاة الرافعى .

يتركوا القرآن وشأنه لا يتعرضون له بشيء إن كانوا لا يؤمنون به ، وأما أن يذكروه ويدرسوه إذا قدروا على دراسته ، ولكن بنفس روح الاحترام والاحتياط والجلال الذى يدرس به العلماء الشمس والقمر والنجم والبحر وما إليها من الظواهر الكونية الثابتة » .

ثم يعرض الغمراوى لعلاقة الفن بالخير والشر ، ويقول « كيف يجوز فى غريزة أو عقل أو علم أن يجمع الإنسان بين الإسلام والحياة الفنية أو الأدبية أو العلمية إن لم يكن بين الفن والأدب والعلم وبين الإسلام تمام التطابق والاتفاق ، والتطابق التام بين العلم والاسلام ثابت لاشك فيه . فليس من الثابت من العلم شيء ينقض شيئاً من الاسلام وليس فى الاسلام أصل ينقض حقيقية ثابتة فى العلم .

إن الفطرة كلها منشئها واحد ، هو الله سبحانه وتعالى ، والعلم والدين كلاهما قد أجمعا على استحالة التناقض فى الفطرة ، فإذا كانت هذه الفنون من روح الفطرة كما يزعم أهلها وجب إلا تخالف أو تناقض دين الفطرة : دين الاسلام فى شيء .

فإذا خالفته فى أصوله ودعت صراحة وضمنا إلى رزيلة من أمهات الرزائل التى جاء الدين لا يحاربها على الإنسان حتى يبلغ ما قدر له من الرقى فى النفس والروح ، إذا خالفت الفنون الدين فى شيء من هذا أو فى شيء غير هذا ، فهى بالصورة التى تخالف بها الدين فنون باطلة ، فنون جانبت الحق ودابرت الخير واخطأت الفطرة التى فطر الله عليها الناس والخلق والتى تريد الفنون أن تكون منها فى الصميم .

فإذا كان من شأن بعض ما يعمل أو يكتب باسم الفن أو الأدب أن

يتجاوز فى تأثيره ماسبق ، فيحول بين الإنسان وبين ربه ، ويدخل عليه الشك فى دينه بأى صورة من الصور ، ولأى حد من الحدود ، كان ذلك البعض المعمول أو المكتوب باسم الفن أو باسم الأدب زوراً أو إفكا فى الفن والأدب والفطرة والدين على السواء .

فنحن حين ندعو إلى وجوب نزول الفن والأدب على حكم الدين وروحه وتحريهما التطابق العام بينهما لسنا نتعنت ولا نتجنى ولا نتحكم فى الأدب والفن بما لا ينبغى التحكم به فيهما . اننا نوجد معياراً للحق والصواب والخير فى الفن والأدب ، ونيسر للفن والأدب طريق التثبت من انطباقهما على الفطرة التى فطر الله عليها الناس ، ويحقق لهما بذلك اتحادهما مع الفطرة فى الصميم ، ونحن حين ندعو إليه ونقول بوجوبه نحقق بين الفن والأدب وبين الدين تلك الوحدة المتحققة بين الدين والعلم .

فالمسألة فى الأدب ليست مسألة لفظ ومعنى فقط ، ولكنها فى صميمها مسألة روح ، فريق يريد أن يجعل روح الأدب روحا شهوانيا بحتا يتمتع صاحبه بما حرم الله وما أحل ، لا يفرق بين معروف ومنكر ، ثم يصف مالقى فى ذلك من لذة وألم أو غيرهما من ألوان الشعور ، ويخرج ذلك للناس على أنه هو الأدب .

وفريق يريد أن يحيا الحياة الفاضلة فى حدودها الواسعة التى حدها الله وبمظاهرها المختلفة فى الفطرة كما طهرها الله ، لا كما دنسها ويريد أن يدنسها الإنسان .

والمقياس الذى انتهينا إليه فى الفن والأدب ليس من البعيد عن الفن والأدب بل هو من روح الفن والأدب فى الصميم ، أليس روح الفن والأدب والجمال ، أليس الجمال الفنى ، روح الجمال الانسانى ، أليس روح الجمال النفسى

اخباته واخلاده واسلامه لله ، من هذا الاخبات والاخلاد والانقياد لله تأتى الفضيلة ، والسلامة والسعادة فى الحياة ومن محبة الله سبحانه يشيع فى النفس الهدى ويشع منها النور .

كيف يمكن أن يكون للأدب المكشوف نصيب من روح الجمال الانسانى يستهوى النفس التى فيها بقية من الفضيله والخير .

هذا الأدب المكشوف يصدم أول ما يصدم مقر الفضيلة فى النفس ويؤذى أول ما يؤذى حاسة الجمال النفسى فى الانسان ، وهو فى صميمه أدب غير جميل ، يلذ ويستمع به من مسخت نفسه فصارت تعاف الطيب وتستمرىء الخبيث » .

هذا هو منطلق النظرة الصحيحة لمفهوم أخلاقية الأدب التى تثبت أنها أساس جذرى فى الأدب العربى لا سبيل للخلاص منه . وأنه مهما انحرفت مفاهيمه فى ظل هذا الغزو فإن طابع الأدب العربى الأصيل لابد أن يغلب أخيرا ويسود » . ا . هـ

رابعا : أسلوب الشك :

برز هذا الأسلوب فى هذه المرحلة من حياة الأدب العربى واستشرى وهو ليس فى الحقيقة من طبيعة الأساليب العربية التى تؤمن أساسا بالوضوح والتى تشك حقا ولكنها تضع إلى جانب الشك : : « اليقين » فلا تدع الشك عائما ولا تترك التساؤلات بدون إجابة مقنعه ، فاليقين أصل أساسى وعميق فى الأدب العربى .

وهو أسلوب ماكر من أساليب الغزو الثقافى أريد به إدارة الابحاث

الأدبية والعلمية والتاريخية كلها فى دائرة اللا إدرية والتشكيك والتهكم والسخرية بحيث يرى القارىء أنه إزاء جو مغرق فى الاستهانة والاحتقار لكل مايتناوله .

يقول الدكتور طه حسين فى بحث له العبارة الآتية :

« إخضعت للشك (دون أن أمس الدين) بعض المعتقدات التى ورد ذكرها فى القرآن وأحاديث الرسول » .

أى أسلوب فى المكر والتضليل أبعد من هذا حين يعترف بأنه اخضع بعض المعتقدات التى ورد ذكرها فى القرآن للشك وكيف أنه حين فعل ذلك لم يمس الدين الذى هو مصدر الاعتقاد والذى هو منطلق كل ماورد فى القرآن !

وقد سجل الكثير من الباحثين هذه الخاصة التى عمد إلى إذاعتها (طه حسين) فى الأدب العربى كله فيقول الدكتور عمر فروخ: أن من أبرز معالم أدبه تردده بين المفهوم وغير المفهوم ، والمتحول والثابت ، والممكن وغير الممكن ، ولم تره فى كتاب إلا داعية للشك ولا فى مقالة إلا آخذاً بالظن ، لم يثبت فى حياته شيئا ، بل كان ينفى ماثبت نفسه بنفسه وهو يكتب (لعل، ربما) ويقول رأيه على التأويل والدوران والتغيير . ويقول فتحى غانم : إن لغة الدكتور طه لا تقطع فى شىء أبدا ، بل هى مرنة تصلح للف والمداورة ، ولا تصف شيئا بأنه أبيض أو أسود بل تصفه بأنه أقرب ما يكون إلى السواد أو أقرب ما يكون إلى البياض .

وقد أشار العقاد إلى هذا المعنى فقال : هناك النقيضة الظاهرة فى أسلوبه بين الجزم والتشكيك ، أن اخصب ألفاظ الشك فى كلامه من أمثال :

ازعم ، قد أزعم ، ولعله يكون ، ولعله لا يكون ، ربما ضحكت ، ربما بكيت وتحسبه من الشك لا يستقر على شيء » .

* * *

وقد حاول الدكتور طه أن يعتمد على ما اسماه مذهب ديكارت فى إذاعة هذا الأسلوب ، ولكن يبدو أنه لم يكن يصدر عن أساس على أصيل ، وإنما هى محاولة مظهرية خادعة لخلق أرضية لإثارة الشبهات حول كل القيم والعقائد والمفاهيم التى يقوم عليها الأدب العربى بل الفكر الإسلامى نفسه وقد ركز الدكتور طه فى اعتماد ما اسماه مذهب ديكارت على اعتقاد أن أحداً لن يناقشه فى هذه الآراء .

ولكن الدكتور محمد أحمد الغمراوى خريج جامعة لندن فى الكيماء قد تصدى له بوصفه من أعلم الناس بمذهب ديكارت وكل ما يتصل بالعلوم وقد كشف عن أن طه حسين كان بعيدا عن الحق فى اعتماده على ما اسماه مذهب ديكارت .

وقال : أنه (أى طه حسين) زعم أن (مذهب ديكارت) من الشهرة بحيث أن يجهل أحد من الناس ما اسماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به إلى الانسلاخ من كل قديم هذه اللغة التى هو أستاذ لآدابها ، وليتخذه ذريعة يرمى من وراءها هذه اللغة وما اتصل بها حتى إذا قيل له : لم فعلت مافعلت ! وهل يفعل هذا عاقل ، قال فعله قبلى ديكارت .

لقد كان شك ديكارت شك الفتى الغرير لا العالم الخبير .

ولقد خلط الدكتور طه بين الشك و بين المخرج من الشك ، فجعل الشك

القاعدة الأساسية للمنهج الذى ابتغى ديكارت أن يخلص به من الشك فى بعض ميادين البحث إلى نتائج عظيمة .

وأشار الدكتور الغمراوى إلى خطأ طه حسين قال : أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاما .

وذلك ليس من قواعد المنهج وإن حقيقة ماقال ديكارت هو :

(١) أن لا تقبل قط شيئاً على أنه حق من غير أن يكون على بينة من أنه كذلك ، أى أن يتجنب العجلة والهوى وإلا نضمن قضايانا فى الحكم أكثر مما يتمثل للعقل تمثلا هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فى مجال .

(٢) أن نجزىء كل مشكلة نمتحنها إلى أكثر ما يمكن أو إلى مايتطلبه حل المشكلة من الأجزاء .

(٣) أن نسير فى تفكيرنا على ترتيب ونظام فنبتدىء بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لنرتقى بالتدرج إلى علم اعقدها .

هذا ماذكره ديكارت وهو منقول من أصدق مؤرخيه وتلاميذه ، وليس فيه شىء مما ذكره الدكتور طه ، ما اشترطه من نسيان الدين والقومية وغيرها ، وهذا المنهج الديكارتى فى الحق منهج من مناهج المعرفة الإسلامية .

يقول الدكتور الغمراوى: الواقع أن كلا من ديكارت وبسكال مسبوق إلى ماعرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الغزالى على الأقل وسبقهما قبل ذلك بقرون كما تشهد بذلك كتبه مثل (محك النظر ، معيار العلم) .

والغرب معذور حين ينسب بعض تلك القواعد إلى ديكارت وبعضها إلى باسكال فهما أول من أظهراه عليها ، ولكن ماعذر الدكتور طه حسين حين ينسب إلى ديكارت منهجا سبق إليه الغزالى، ألأن الدكتور يجهل مذهب الغزالى فى النظر ، أم لأن الغرب نسب وهو للغرب تابع » .

ثم يقول الدكتور الغمراوى : أنه ليس بين هذا الذى قاله ديكارت وبين مازعمه الدكتور طه من وجوب تجرد الباحث من كل شىء كان تعلمه عن موضوع بحثه من قبل ، فإن كل الذى فى القاعدة الأولى من معنى هو أنه يجب علينا ألا نقول عن شىء أنه حق ، إلا إذا قام البرهان على أنه كذلك، وشتان بين هذا المعنى وبين المعنى الذى زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل فى موضوع البحث من قبل ، إذ من الجائز أن يكون ماقيل قد قام البرهان على صحته ، ثم بدهى أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل إنسان اثبات كل شىء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة الأساسية التى زعم الدكتور ، لأن ذلك سخف لاينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى ، ولا شك أن هذا كله يشهد على صاحب الأدب الجاهلى بالا يمكن أن يسمى إلا جهلا بديكارت وافتراء عليه » .

خامسا : الأدب ومكانه من دائرة الفكر :

كان من نتائج الدعوة إلى فصل الأدب عن الفكر (الدين والقومية وغيرهما) أن استطال الأدب واندفع يشق طريقه إلى مختلف قطاعات الفكر ليقول فيها دون دليل واضح أو دراسة عميقة ، فقد اتجه الأدباء إلى مجال الفقه والتاريخ والفلسفة والعقائد والأخلاق ليصدروا فيها أحكاما جريئة مستمدة من نظرتهم الأدبية المتأثرة بمذاهب الغرب فى التحلل من مختلف القيود ، وكانت هذه محاوله لإفساد كل المناهج .

وقد واجه هذا الاتجاه معارضة ورداً فى سبيل تحديد دائرة الأدب ، ودفع خطر التداخل بين دوائر النشاط العقلى المختلفة وكف عدوان بعضها عن بعض ، العلامه فريد وجدى الذى تصدى لهذا الأمر وكشف عنه فى بحث عميق :

« لسنا[1] ننسى ماجرء تدخل الأدباء فيماليس من اختصاصهم فى العشر السنين الأخيرة فى المباحث الدينية ، فقد تناولوها على طريقة الماديين وأثاروا فيها شكوكا لامحل لها منها لو كانوا عنوا بدراستها دراسةعلميةفكان من أثر ذلك أن هاج الناس عليهم هياجا مشروعا ،

فقد رأيناهم يثيرون شكوكا لاتتجه إلىالدين الذى بين أيديهم، ويجرون فى مباحثهم التاريخية والاجتماعية على غـــير الأسلوب العلمى من التحقق والتمحيص ، ولو أنهم تركوا هذه المباحث للاخصائيين فيها لـكان خيرا لهم، ولـكن الوهم السائد اليوم من أن الأديب له أن يتناول بالبحث كل شىء ، هو الذى يورطهم فى بحوث لو وجدت نقاداً أقوياء لألحقوا بأدبهم ضرراً بليغاً .

وقال العلامه فريد وجدى : أن للأدب امتيازاً خطيرا ، منحه اياه العرف البشرى منذ نشأته ولا يزال يعترف له به إلى اليوم ، وهو تركه حراً يجول حيث شاء ويجرى وراء الخيال فى أية باحة أراد ، فبينا ترى الناس واقفين بالمرصاد للفلاسفة والعلماء يحاسبونهم على الفتيل والقطمير ، فيما يقولون ويكتبون، تراهم ازاء الأدباء على أتم ما يكونون من التسامح فهم يسيغون منهم كل المتناقضات ، جدهم وهزلهم ، تصونهم وتهتكهم ، اعتدالهم

---

(١) نشر هذا البحث عام ١٩٢٣ فى جريدة الأهرام .

وغلوهم ، حتى إلحادهم وكفرهم ، ثم قال : إن التواضع على بذل هذه الحرية للأدباء حشر إلى زمرتهم كل ثرثارة مغمور ، وكل متكلف مغرور ، وكل أباحى ممرور ، ومتهور وعاهر ، ممن جعلوا الأدب مسرحا لاخس الرعونات النفسية وداعيا إلى أحط الميول الشهوانية .

ثم صور فريد وجدى غاية الأدب فقال : إن غاية الأدب تبليغ الناس مافى الحياة والوجود من حق وباطل ، وجميل وقبيح ، وخير وشر ، فإن الحياة والوجود كل ذلك بدليل أن كثيرا من القطع الأدبية فى القديم والحديث قد بالغت فى الباطل والقبح والشر إلى حد أن انكرت معه الحق والجميل والخير .

ثم أشار إلى دائرة الأدب ، وقال أن الأدب لو تجاوز دائرة اختصاصه كان أداة شر فى أيدى محترفيه . وقال : فى رأيى ورأى كل غيور أن الأدب يجب أن يخضع لقانون الأخلاق القائم على حراسه الاجتماع .

وعنده أن ما يخرج عن دائرة اختصاص الأديب تحليل عاطفة الدين :

يقول : فما للأدباء وتحليل عاطفة الدين :

وكيف يرجى من أديب كل همه مصروف إلى تحليل عاطفة الهوى ودرس كل ثمارات الجوى وتصوير وقع الوعود الكاذبة وفضول العذال واللاحين ، وعدوان المنافسين والمعاكسين ، أن يتناول بالبحث أعلى عواطف النفس وهى عاطفة الدين ، بمثل أسلوبه الذى مرن عليه واستولى على شعوره وهى تستدعى أسلوبا يجافى ذلك الأسلوب ، ولا يمت إليه بصلة من درس النفس فى حالة عزوفها عن الشهوات وترفعها عن الغرائز ».

سادسا : الاعتماد على المصادر الزائفة :

من أكبر الاخطار التى واجهت الأدب العربى من خلال المذاهب والنظريات الوافدة على أيدى دعاتها وحملة ألويتها : مسألة المصادر والرأى فى كتب المحاضرات وما سجله الرواة والقصاصون من أخبار وهل تصلح كمصادر علمية يمكن الحكم عن طريقها على الأمم والمجتمعات حكما صادقا لا شبهة فيه .

ومن اليقين الذى لاشك فيه أن كتب المحاضرات وروايات القصاص ليست مصادر علمية صحيحة ، وإنما هى مراجع زائفة اعتمد عليها خصوم الأدب العربى والفكر الإسلامى من أجل ترويج آراء كاذبة مضللة ، ذلك أن هذه المؤلفات لم يكتبها علماء موثوقا بهم ولم تكتب وفق أصول العلم والبحث ، وإنما كتبت للتسلية والترويح وقصد بها جمع الفكاهات والنكات والأحاجى والقصص الصادق والكاذب لإغراق المجتمعات بالأوهام والأباطيل .

وقد ارتفع صوت العلماء المحققين فى هذا العصر بالتحذير من هذه المصادر الزائفة التى تجمع أخبار الندماء والجلساء والمغنين والصفادمه والمضحكين أمثال ما كتب اسحق بن ابراهيم الموصلى وابن خرداذبه ، والمروزى وابن المرزبان وكذلك ما كتبه أبو بكر الصولى ، الذى كان من ندماء الراضى والمكتفى والمقتدر وعرف بأنه من الظرفاء الجماعين وقد مات مستترا بالبصره لأنه روى خبرا عن على عليه السلام فطلبته الخاصة والعامة لقتله ، وله من الكتاب كتاب الأوراق فى أخبار الخلفاء والشعراء.

ومن هذه الكتب ثمار القلوب للثعالبى ، فالثعالبى مهما علت منزلته فى الأدب فليست له منزلة ما فى فن الحديث ونقد رجال الرواية وهو أديب

يحب الفكاهة ويروى النكتة ، ، وليس له اهتمام ما بالتمحيص والتحقيق. ولقد كان هؤلاء الكتاب جميعا الذين ألفوا فى هذا الباب من الزنادقة وعلى رأسهم « الأصفهانى » صاحب الأغانى الذى قال عنه النوبتجى أنه أكذب الناس لأنه يدخل سوق الوراقين فيشترى منها كثيرا من الصحف ثم يحملها إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منها .

وقد ظلت هذه المؤلفات مجهولة ضائعة حتى جاء المستشرقون والمبشرون فى العصور الأخيرة فأعادوا طبعها وأذاعوها فى العالم العربى كله ، وأخرجوا أغلبها فى طبعات فاخرة ، وأوعزوا إلى تابعيهم من دعاة التغريب الإشادة بها والنقل عنها واعتمادها مصدراً من مصادر التأليف .

وكان أخطر من تصدى لذلك الدكتور طه حسين الذى ظل أكثر من ثلاثين عاما ينقل من الأغانى ويشير إليها ويوعز إلى تلاميذه وإلى الأدباء باعتبارها مصدراً من مصادر البحث .

وكان لكتاب ألف ليلة نفس الأثر ، وقد أولى الاهتمام به عدد كبير من المستشرقين ووصفوه بأنه أعظم مصدر لتصوير المجتمع الإسلامى ، وكانوا فى ذلك من الظالمين .

يقول أحد الباحثين : « عجبت من جعل كتب الأدب التى يقصد بها عادة إلى الفكاهة ميزانا يوزن به رجال التاريخ وتؤخذ منه تراجم العظماء ، ودهشت من جعل ما كان يفعله خلفاء العرب وقضاتهم على فرض ثبوته آية على تجرد العرب من الحضارة ، ولو جعل أيه على تجرد أولئك الخلفاء والقضاة أنفسهم من الفضيلة لكان أقوم سبيلا » .

ولا شك أن مثل هذه المراجع والمصادر لا تكون صالحة لإصدار أحكام عامة وتاريخه وحاسمه على النحو الذى أصدره الدكتور طه — وهو ليس بمؤرخ — اعتماداً على كتاب واحد هو الأغانى وعلى مجموعة من الشعراء الماجنين أمثال : (أبو نواس وبشار والضحاك وحماد عجرد) لأن يقول : إن القرن الثانى للهجرة كان عصر شك ومجون وليس (الأغانى) فى حقيقته مصدر تاريخى أو مرجع علمى يمكن عن طريقه التماس الأحكام الحاسمه ، وليس بمجموعة الشعراء الماجنين يحكم على عصر هم فيه قلة قليلة إلى جوار العلماء والفقهاء والفلاسفة والصوفية والزهاد والفلاسفة .

وقد اعتمد طه حسين فى إصدار هذا الحكم على مجموعة من شعر الشعراء الماجنين : يقول : إن هؤلاء الشعراء كانوا يمثلون عصرهم حقا ، وكانوا أشد تمثيلا وأصدق لحياته تصويراً من الفقهاء والمحدثين وأصحاب الكلام » .

وقد عارض هذا الرأى كثيرون حتى قال تلميذه الدكتور زكى مبارك : أنه رسم لوحه خلق معدنها من الكذب والتمويه وصنعت مادتها من الضلال والبهتان ، وقال : إن شهوة الاطلاع فى نفسة لاكتشاف الجوانب السيئة فى حياة الشعراء والكتاب خلقت فى كتابه جوا من المجون .

وقال إن الدكتور يستقى آرائه فى العصر العباسى من مصدرين :

الأول : كتاب الأغانى والثانى شعر الماجنين من الشعراء ، أما شعر الأغانى فصاحبه يحدثنا فى مقدمته بأنه قصد من كتابه اللهو والتسلية قبل أن يقصد العلم والتاريخ . أما شعر الماجنين وحياتهم فلا ينهضان دليلا على فساد عقيدة عصر وأخلاقه .

قال الشيخ محمد عرفه : ليس معنى الحكم على عصر بأنه عصر شك واستهتار أنه قد وجد فيه الشك والاستهتار إذ لا يخلو من ذلك عصر من العصور ، وإنما المعنى أن الروح العامة فيه الشك والاستهتار ، وإن غالب أفراده الشاكون والمستهترؤن وكذلك الحكم على عصر بأنه عصر يقين واحتشام .

ولقد توصلت إلى حكمك العام على العصر الثانى باستقراء حال طائفة من الأدباء والشعراء المترفين فرأيت فيهم الشاك والماجن فأخذت العصر بجريرة هؤلاء وحكمت بأن العصر : عصر شك ومجون ، وإن تصفح طائفة ووجدانها على صفة . لا يعطى منطقيا الحكم على عصرهم جميعا بأن فيه هذه الصفة ، ولو كان ذلك الاستقراء القليل منتجا لذلك الحكم العام لخرجنا بحكمين متناقضين على ذلك العصر وعلى غيره من العصور .

وقال : إننا إذا تتبعنا سيرة الفقهاء والمحدثين والزهاد فى هذا العصر وجدناهم على مرتبة عريضة من اليقين والورع والزهد والاحتشام منهم : الحسن البصرى ، وعمرو بن عبيد ، ومحمد بن ادريس الشافعى ، ومالك بن أنس وأبو حنيفة النعمان ومالك بن دينار وعبد الله بن المبارك وربيعة الرأى ورابعة العدوية وابن سيرين والشعبى .

وما منهم إلا من ملك نفسه وكان أنفع الناس للناس وسيرتهم فى العلم والزهد والتقوى يعرفها من عنى بدرس حياتهم .

فطائفة العلماء والفقهاء والمحدثين والزهاد مؤمنون محتشمون ، وطائفة الشعراء والأدباء فيهم شك واستهتار فاذا أردنا أن نحكم على العصر يلزمنا أن نعرف: أطائفة الفقهاء والزهاد والمحدثين هم الذين يمثلون عصرهم ويعطون صوره صحيحة عنه أم طائفة الشعراء .

إن القارىء للأغانى يخيل إليه من كثرة مايذكر من مجون هؤلاء ، أنهم فى جو يسيل فسقا ومجونا وإلحاداً ولكن لو تذكر أن صاحبه إنما عنى بتاريخ طائفة واحدة فقط هم الشعراء المغنون ، وليس ذلك تاريخا لسائر العصر لحمى نفسه من التورط فى ذلك الحكم وأن هناك عوامل خاصة جعلت كثيرا من الشعراء المستهترين ماجنين .

ونحن نقرأ فيما نقرا أن هؤلاء الشعراء كانوا يرون أنفسهم غرباء بتخلفهم عن ذلك العصر وأنهم شذاد فيه وكانوا يسعون بكل مالديهم لمحو القالة عنهم » .

* * *

ولاشك أن اصدار مثل هذه الأحكام إنما يدخل فى ذلك المنهج الجديد الوافد الذى ألتمس أصوله من الفلسفة المادية أساسا والذى اعتمد المنهج الاجتماعى الذى صور الإنسان حيوانا أو المنهج النفسى الذى صوره متهالكا على اللذات ، وأنه حرى وراء المذهب اليهودى الذى أذاعه «دروكايم أو فرويد» والذى يهدف إلى تعرية البطولة والسخرية بالأبطال وتلمس العورات لهم وذلك فى نطاق تدمير كل مقومات الأدب العربى ، وبطولات الإسلام والعرب، حتى لايجد المثقفون فى بطولاتهم ولا تاريخهم ولاأدبهم مايلتمسون من مثل أعلى وبذلك يرتدون إلى بطولات الغرب فيعجبون بها .

ونحن بينما نأخذ هذا المنهج الجديد فندمر به بطولاتنا من أمثال: الغزالى والمتنبى وابن خلدون يكبر الأوربيون أبطالهم واعلامهم.

وقد عنى بهذا المعنى العلامه رفيق العظم حين قال فى الرد على طه حسين: مما يلفت النظر ويستدعى التمحيص والحذر فى ذلك الحديث (يقصد

حديث الأربعاء) حكمكم أن أبا نواس ومن فى طبقته أو على شاكلته من الشعراء كانوا مثالا صادقا للعصر الذى عاشوا فيه . وأن الرشيد والمأمون ذهبا من الشك والاستمتاع باللـذائذ فى ذلك العصر مذهب أبى نواس وأضرابه من شعر المجون وقد سردتم طائفة من الشعر والأخبار المنسوبة إليهم واستنتجتم منها ذلك الحكم الذى يحتاج إلى تمحيص كثير .

وقال : إن الحقائق التاريخية ولا سيما فى تاريخ الإسلام تشبه الدر الملق بين أشواك يحتاج من يريد استخراجه من تلك الأشواك إلى اناة وروية ونظر فى وجه السلامة من أذى الشوك .

والحقيقة التى ينبغى أن تقال أن التنازع السياسى بين الشيع أدخل من روايات بعض الأخبار شوائب فى التاريخ الإسلامى ليست منه فى شىء فإنما هى من وضع المتزلفين لبيوت الإمارة والملك أو المتشيعين لبعض المذاهب السياسية والدينية .

ولا اظننى مخطئا إذا قلت أن ما نقل من هذا القبيل عن أبى نواس واضرابه من شعراء ذلك العصر ، ويسميه الدكتور طه عصر الشك والمجون ويتخذه دليلا على حكمه على أهل ذلك العصر . إنما هو تلفيق بعض يراد به أحد أمرين : اما تشويه سمعة بعض الخلفاء العباسيين كالرشيد والمأمون ، واما سد نهمات العامة إلى أمثال تلك القصص المخزية والروايات الملفقة ، على أنه لوصح شىء لما كان لنا أن نتخذه دليلا على شيوع الفحش والفجور والشك بين أهل ذلك العصر ، لأنه مجون لا يجوز أن يتعدى الماجن مهما كان إلى النيل من سواه باسم المجون » .

* * *

ويصور الأستاذ ابراهيم عبد القادر المازنى هذه النزعة التى حاول الدكتور طه حسين ادخالها إلى الأدب العربى الحديث كأسلوب لنقد الأدب العربى القديم واتخاده وسيلة للطعن فى الأمة العربية وفى تاريخها وفى الإسلام ومقوماته جميعا فيقول :

لقد لقتنى من الدكتور فى كتابيه (حديث الأربعاء) وهو مما وضع (وقصص تمثيلية) وهى ملخصه ، أن له ولعا بتعقب الزناة والفساق والفجرة وقد ينكر القارىء أن أدخل القصص التمثيليه فى هذا الحساب ويقول : إنها ليست له ، وإن كان ماله فيها أنه ساق خلاصة وجيزة لها وهو اعتراض مدفوع لأن الاختيار يدل على عقل المرأ ويشى بهواه ، كالابتكار سواء بسواء ، وإنما يختار المرء مايوافقه ويرضاه ويحمله عليه اتجاه فكره حتى لا يسعه أن يتخطاه ولست بمازح حين انبه إلى ذلك .

« وها هو حديث الأربعاء : ماذا فيه ؟ كلام كثير عن العصر العباسى وللعصر العباسى وجوه شتى ، وفى وسعك أن تكتب عنه من عدة جهات ، وأن تتناول فلسفته أو علمه أو شعره وجده أو هزله ، ولكن الدكتور طه يدع كل جانب سوى الهزل والمجون ، ويروح يزعم لك أنه عصر مجون ودعارة واباحه متغلغله الى كل فرع من فروع الحياة ،فلماذا بل قل لماذا لا يرى فى غير الماجنين والملحدين صورة منه . ولست انترى عليه فإنه القائل فى الصفحة السابعة والعشرين من كتابه : إدرس هذا العصر درسا جيدا وأقرأ بنوع خاص شعر الشعراء وما كان يجرى فى مجامعهم من حديث تدهشك ظاهرة غريبة هى ظاهرة الاباحة والاسراف فى حرية الفكر وكثرة الأزدراء لكل قديم سواء أكان هذا القديم دينا أم خلقا أم سياسه أم أدبا » .

ولم يكف الدكتور طه أن يعمد إلى طائفة معينة من شعراء العباسيين وأن يرسم من سيرتهم صورة يزعمها صورة العصر بل هو ينكر أن غير هؤلاء من العلماء أو الشعراء يمثل العصر العباسي وأقرأ له قوله فى ص ٥٠ من هذا الكتاب « فقد بينا فى هذا الحديث أن هؤلاء الشعراء كانوا يمثلون عصرهم حقا، وكانوا أشد تمثيلا وأصدق لحياته تصويرا من الفقهاء والمحدثين وأصحاب الكلام، وأن هؤلاء العلماء على ارتفاع أقدارهم العلمية ومنازلهم الاجتماعية والسياسية وعلى أن كثيرا منهم كان ورعا مخلصا طيب السيرة لم يأمنوا أن يكون من بينهم من شك كما شك الشعراء ولها كما لها الشعراء واستمتع بلذات الحياة « فى سر » كما استمتع بها الشعراء فى جهرهم » .

وهل يقف الدكتور هنا ويقنع بهذا القدر ! كلا ياسيدى ! بل يجرى إلى آخر الشوط ويقول فى الصفحة ٣٩ من كتابه : خسرت الأخلاق من هذا التطور وربح الأدب فلم يعرف العرب عصراً كثر فيه المجون وآتقن الشعراء التصرف فى فنونه وألوانه كهذا العصر، ثم كان من كثرة المجون أو بعبارة أصح كان من فساد الخلق فى هذا العصر والعصور التى وليته أن ظهر فن جديد فى الغزل لم يكن معروفا فى الجاهلية ولا فى صدر الإسلام ولا فى أيام بنى أمية، وإنما هو أثر من آثار الحضارة العباسية، وهو أثر أنشأته هذه الحضارة الفارسية عندما خالطت العرب أو عندما انتقل العرب إليها فاستقل سلطانهم فى بغداد وهذا الفن الجديد هو الغزل بالغلمان الذى سنحدثك عن خصائصه فى غير هذا الفصل » .

وإذا سمعت رجلا يقول أن الأخلاق فسدت وخسرت وأن الأدب ربح من وراء ذلك أفلا ينهض لك العذر إذا قلت أنه ينفح عن هذا الفساد

ويسوغ هذه الخسارة ؟ نعم بلاريب ، وأنت تحس من كلامه الرضى والارتياح . ومن الذى لا يشعر بذلك حين قرأ قوله فى عقب ماسقنا لك « إنما الذى يعنينا الآن أن هؤلاء الناس الذين وصفنا لك ما وصلوا إليه من شك فى كل شىء واسراف فى المجون واللهو كانوا يجتمعون ويجتمعون كثيراً أكثر مما كان يجتمع اسلافهم وكانت اجتماعاتهم ناعمة غضة فيها اللهو وفيها الترف وكانوا لا يجتمعون إلا على لذه ، إلا على كأس تدار أو اثم يقترف وكانت اللذه والإثام حديثهم إذا اجتمعوا ، يتحدثون فيها شعراً ونثراً وكان الدين واللغة والفلسفة حديثهم أيضاً . ولم تكن اجتماعاتهم تخلو دائماً من النساء الخ » .

ثم يمضى يورد سير أبى نواس ومن إليه مثل الوليد بن يزيد ومطيع بن اياس وحماد عجرد ، والحسين بن الضحاك ووالبة ابن الحباب وأبان بن مروان ابن أبى حفصه ، ويقول فى بيان الحكم على ذلك أنه لا يريد أن يكتفى بالقول « بأن القرن الثانى للهجرة على كثرة من عاش فيه من الفقهاء والزهاد وأصحاب الشك والمشغوفين بالجد إنما كان عصر شك ومجون وعصر افتتان والحاد عن الاخلاق المألوفة والعادات الموروثة والدين أيضا .

وليس عندى شك فى أن هذا العصر ، لم يكن عصر إيمان ويقين فى جملته وإنما كان عصر شك واستخفاف ، وعصر مجون واستهتار باللذات » .

ويقول المازنى : أنه ما من عصر يمكن أن يكون له جانب واحد كما يريد أن يصور لنا العصر العباسى وأنه لم يخل زمن قديم أو حديث من مثل مايصف الدكتور ،

* * *

وقد أطلنا فى نقل النصوص من المراجعين لآراء الدكتور طه لنكشف عن حقيقة واضحة هى أن ما وصف بأنه منهج أدبى حديث لم يكن فى الحقيقة إلا محاولة لإغراق الأدب العربى فى بحار من التغريب والشعوبية وتدمير كامل لمقومات هذه الأمة من خلال السبح فى بحار كتاب الأغانى واعتماده أساسا لرسم صورة إجتماعية للأمة العربية ، وهى صورة زائفة مغرضه مضطربه بعيدة عن كل مناهج العلمية والنظرة المنصفة .

ويحاول العلامة فريد وجدى تصوير هذا الإتجاه القائم على :

(١) اقحام الأدب نفسه فى مختلف دوائر النشاط العقلى المختلفة .

(٢) إخراج الأدب نفسه من الخضوع لقانون الأخلاق القائم على حراسة المجتمع فيقول: [إن واحداً من الأدباء انتدب لالقاء محاضرات عن الأدب فى العصر الأموى فكان مما قاله: إن الخليفة الوليد بن يزيد إنما قتل لأنه كان يود أن يعيش على ما يقتضيه فن الحضارة فكان جزاؤه أن لقى حتفه :

ويعلق العلامة فريد وجدى على هذا الرأى فيقول : أن إيراد التاريخ على هذا الوجه جناية على التاريخ وعلى حقائق الإجتماع ، ويشين الدين الذى ينتمى هذا الخليفة إليه ، ويسىء سمعة الشعب الذى ينزل هذا العقاب الوحشى برجل لاجناح عليه إلا انه يريد أن يعيش عيشة حضرية ، فالذين لم يدرسوا تاريخ بنى أمية دراسة علمية يصدقون هذا الحديث ويستنكرون ماحدث له ، ويحكمون على شعبه بأنه وحشى جاهل ، وعلى الذى يأخذ به بأنه خشن قاس ، والحقيقة أن الوليد هذا كان متجردا للهو والبطالة ، شغوفا بالفسوق والأباحة ، مستخفا بالدين ، مجاهراً بالكفر ، فهل هذه السيرة المعوجه من إهمال الرعية والانقطاع للهو والقصف والفجور ، تعتبر من مقتضيات الحضارة .

وقد استطرد إلى ذكر الأمين بن هرون الرشيد فقرنه إلى الوليد فى أنه ذهب هو أيضا شهيدا لإيثاره الحياة الحضرية ، والواقع أن الأمين هذا كان على مثال الوليد فى التجرد واللهو والفجور ، وتعطيل مهام الخلافة ، فهل فى حياة الحضارة أن يهمل الخليفة واجباته الحكومية وينغمس فى حمأة الرزائل ويذهب فى الاستحفاف بالأمة هذا المذهب .

إن التاريخ الإجتماعى لأمة كالأمة الإسلامية بلغت إلى أوج العظمة الإجتماعية فى جميع ضروب الحياة الفاضلة ، وحفظت تراث العالم من العلم والحكمة والمدنية قرونا متوالية حتى أصبحت معلمة العالم أجمع لا يصح أن يورد على أسلوب قصصى من هذا النوع .

فهذا الكلام إذا لم يكن قد سبق به على هذا الوجه بقصد الإساءة لتاريخ المسلمين الإجتماعى فهو يدل على خلو من روح التحقيق العلمى ويقيم دليلا محسوسا على صحة مايقول من أن الأديب لا يجوز له أن يعدو طورة ، وأن يتدخل فيما ليس من اختصاصه من المباحث الإجتماعية والشئون الدينية .

سابعا : أدب الأساطير وسيرة الرسول :

لم يعرف الأدب العربى الأساطير من حيث أن الفكر الإسلامى فى أصوله الأصيلة يقوم على الحقيقة ، والوضوح ، والأدب العربى يعيش فى الضوء الواضح والشمس المشرقة ، والصحراء الواسعة ، والأفق المنبسط ، حيث تقوم الأساطير فى أجواء بين النور والظلام ، وبين الظلال والأضواء ومن هنا لم يعرف الأدب العربى ـ وخاصة بعد الإسلام ـ مثل تلك الأساطير التى عرفها الأدب الإغريقى وأداب الفرس واليهود والهنود .

ولقد كان دعاة التبشير والاستشراق يدعون إلى أمرين : يحرضان

أعوانهم على إيجادهما فى الأدب العربى وهما لم يوجدان فيه : الأول هى كتابة القصة ، والثانى إيجاد أساطير عربية إسلامية .

ولقد تصدى الدكتور طه حسين لهذا العمل حين كتب « على هامش السيرة » تحقيقا لهذا الهدف حيث خلط نصوص سيرة الرسول الموثقة بتلك الروايات المختلفة التى كانت تروى حول حياة العرب قبيل ولادة الرسول وبعثه مما جمعه الدكتور طه وتصرف فيه بالزيادة والنقص تحقيقا لهذا الهدف حيث قال : أحب أن يعلم الناس إنى وسعت على نفسى فى القصص، ومنحتها من الحرية فى رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأسا ، إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبى أو بنحو من الدين وقد صور الدكتور هيكل خطر هذا العمل حين قال [أن طه إنما سلك فى هامش السيرة طريق كتاب الغرب ممن يتحدثون عن الأساطير القديمة ينشرونها ويزينونها ، وطه إنما قصد إلى أحياء أدب الأساطير حين أملى هذا الكتاب .

ويرى أن بين كتاب هامش السيرة وبين كتاب الأدب الجاهلى وكلاهما للدكتور طه صلة ونسب : « فكلاهما يتحدث عن العصر الجاهلى الذى سبق مولد النبى عليه السلام ، والذى عاصر هذا المولد والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر والكتاب الأخير (هامش السيرة) يجلو هذه الأساطير وينمقها وقال الدكتور هيكل : أن طه يعلم أن كثيراً من هذه الأساطير التى روى إنما هى بعض الإسرائيليات ، التى روج اليهود بعد عصر النبى متأثرين بحقدهم على محمد لأنه حاربهم وأجلى الكثيرين منهم عن بلاد العرب ومهد بذلك لإجلاء البقية الباقية بعد زمن قصير من وفاته ، متأثرين بحفيظتهم على المسلمين ، حفيظة جعلتهم يروجون الألوف من الأحاديث المكذوبة عن النبى ومن القصص الذى تنافى تعاليمه منافاة صريحة .

فما عسى يكون هذا الدافع القوى الذى دفع طه!

الحق أن الدافع معروف للباحثين ، وليس فى حاجة إلى أن يكشف عنه الدكتور هيكل فهذا قطاع آخر من قطاعات الأدب العربى يلقى فيها الدكتور طـــه حسين من الشبهات والتغريبات ما يفسد جوهرها ويحطم مقوماتها .

ويقول هيكل : استميح طه العذران خالفته فى اتخاذ النبىوعصره مادة لأدب الأسطورة . وأشار إلى ما اتصل بسيرة النبى ساعة مولدة وما روى ثم قال : لهذا وما إليه يجب فى رأيى أن لا يتخذ مادة لأدب الأسطورة ، فإنما يتخذ من التاريخ وأقاصيصه مادة لهذا الأدب ما اندثر وما هو فى حكم المندثر وما لا يترك صدقه أوكذبه فى حياة النفوس والعقائد أثر ما . والنبى وسيرتهوعصره تتصل بحياة ملايين المسلمين جميعا ، بل هى فلذه من هذه الحياة ومن أعز فلذاتها عليها وأكبرها أثرا فى توجيهها ، وطه يعلم أكثر مما أعلم أن هذه الإسرائيليات إنما أريد بها اقامة أساطير ميثولوجية إسلامية لإفساد العقولوالقلوب منسواد الشعب وتشكيك المستنيرين ودفع الريبة إلىنفوسهم فى شأن الإسلام ونبيه . وقد كانت غاية الأساطير التى وضعت عن الأديان الأخرى ، ومن أجل ذلك ارتفعت صيحه المصلحين الدينيين فى مختلف العصور لتطهير العقائد من هذه الأوهام » .

* * *

هذا هو الخطر فى ربط سيرة الرسول بأدب الأسطورة الذى هو واحد من أغراض التغريب والغزو الثقافى .

ويكشف كثير من الباحثين هدف طه من كتابة هامش السيرة فيقول واحد من مدرسة التغريب هو اسماعيل أدهم أحمد : لقد تحول طه الرجل

الذى لا يخضع لغير محكمه النقد والعقل إلى رجل كلف بالأساطير ، غير أن هذا التحول هو فى الواقع ظاهرى ، إذ أن طه وقد فشل فى أن يثبت أغراضه عن طريق العقل والبحث العلمى لجأ إلى الأساطير ، ويقول زكى مبارك : أنا أوصى قرائى بأن يقرأوا هذا الكتاب فإن فيه نواحى مستورة من حرية العقل عرف الدكتور كيف يكتمها عن الناس بعد أن راضته الأيام على إيثار الرمز على التأليف .

ويقول مصطفى صادق الرافعى : أن هامش السيرة تهكم صريح .

وتقول مجلة الشهاب الجزائرية تعليقا على كتاب هامش السيرة : ألف طه حسين كتابا اسماه هامش السيرة يعنى السيرة النبوية الطاهره فلأه من الأساطير اليونانية والوثنية وكتب ما كتب فى السيرة الكريمة على منوالها فأظهرها بمظهر الخرافات الباطله والأساطير الخيالية حتى ليخيل للقارىء أن سيرة النبى ما هى إلا أسطورة من أساطير ، وفى هذا من الدس والبهت ما فيه ، ويمكن استخلاص حقيقة واضحة هو أنه طه إنما أراد أن يمزج الأساطير اليونانية واليهوديه ومشبهات الإسرائيليات ، وإن يخلط هذا كله حين يكتب عن حياة الروم وحياة الفرس وما يتصل بحياة اليهود الذين عاصروا الإسلام والذين كان لهم دورهم فى دس الإسرائيليات على الإسلام ويحاول أن يربط السيرة بهذا كله ، مخلوطا بأساطير اليونان وأساطير المسيحية وهى محاولة للمزج بين تاريخ الإسلام والعرب الواضح الناصع وبين الأساطير الشرقية والغربية القديمة بما يحصل الحيـــاة العربية الإسلامية على هامش المسيحيه والوثنية واليونانية جميعا » .

ومعنى هذا أن محاولة الدكتور طه إنما كانت تستهدف إخراج الأدب العربى من مقوماته الأصيله الواضحة الصريحة التي لا تعرف الأسطورة والتي

تتميز فى فكرها وتاريخها ومثلها بطابع خاص قوامه التوحيد وهو طابع انفصلت به عن أساطير الأمم جميعا وتحررت به من قيود الوثنية وعوامل الخيال المسرف المنفصل عن العقل والحق الذى ساد الفكر العربى الإسلامى وعزلاه عن الخيال المغرق والهوى المنطلق .

ثامنا : بطولات الأدب والتاريخ العربى :

كان من أخطر ما تعرض له منهج النقد الأدبى الوافد الغض من بطولة الأسماء اللامعة فى تاريخ الأدب العربى والتاريخ العربى الإسلامى وقد صدرت فى هذا المجال دراسات متعدده فى مقدمتها الأخلاق عند الغزالى للدكتور زكى مبارك ومع المتنبى للدكتور طه حسين وفلسفة ابن خلدون الاجتماعية لطه حسين أيضا .

وقد حاولت هذه الدراسات إخضاع هذه الشخصيات لأحد المناهج الغربية المستحدثة التى قامت على أساس نظريات التحليل النفسى لفرويد والتى جعلت المفهوم المادى الصرف أساسا لها ، وحاولت أن تدمر كيان شخصية البطل رغبة فى تعريته والتماس العورات من حول تاريخه أو نسبه أو سيرته ، وقد أولى الدكتور طه حسين اهتمامه بنشر هذا المذهب والدعوة له حين قال :

لقد كان رواة العرب ومؤرخوهم الذين عاشوا أيام مجد العرب وعزتهم لا يكرهون أن يصفوا خلفاء العرب وامراءهم بما يتصف به الناس من نقص ، وحسبك أن تقرأ لا أقول كتابا بعينه وإنما أقول فى أى كتاب من كتب الأدب والتاريخ لترى خلفاء العرب وامراءهم وذوى المكانه منهم يوصفون بالخير والشر والشرف والضعة ، بما هو مشرف وبما هو مزرى » .

وقد كشف العلماء للدكتور طه حسين خطأه هذا، وأبانوا عن غرضه الخفى من الاعتماد على مثل كتاب الأغانى أو غيره من كتب المحاضرات لاتخاذها مصدراً تاريخياً حين يتخذ من رواياتها أساساً لما يريد أن يقرره من تحقير للبطولات العربية وتدمير لعظماء والإسلام ومدى خطر الاعتماد على كتب القصاصين التى تنسب بعض الأخبار إلى شيع العباسيين وبعضها إلى شيع بنى أمية وبعضها إلى شيع على ، وهى أخبار من أحط ما ينسب إلى الخلفاء أو الملوك ، يقول العلامة رفيق العظم :

لو سلمنا بكل ما جاء فى تلك الكتب والأقاصيص واعتبرناها أخباراً صحيحه ليس فيها شائب من شوائب الكذب والأخلاف والتلفيق لكان لنا أقبح مثال من أمثلة العصور الإسلامية الأولى التى نعتبرها من مفاخر تاريخنا الغابر المجيد . والحقيقة التى ينبغى أن تقال أن التنازع السياسى بين الشيع الإسلامية أدخل فى روايات بعض الأخباريين شوائب فى التاريخ الإسلامى ليست منه ولما أنكر ابن خلدون أقوال الملفقين الذين لفقوا عن الرشيد تلك الحكايات الشائنة لم يكن فى إنكاره إلا على حق لما عرف عنه من بعد بين من النظر فى التاريخ ، وصحه بحثه فى طبائع الاجتماع وأخلاق الأمم ومنازعها .

أما القصص أو كتب القصاصين فلها شأن آخر لأن واضعيها إنما وضعوها لأغراض وبواعث تجارية أو سياسية أو دينية . أما الأغراض التجارية فهى الكسب والانتفاع ، إنما البواعث السياسية والدينية فهى منع العامة من الخوض فى سياسة الخلفاء والحكام والخوض فى أخبار الصحابة وماشجر بينهم على ما يقال أو يظن ، فأخذ بعض الأذكياء فى وضع قصص تتلى فى المجتمعات فيلهو بها العامة ، ومن ذلك أخبار المتوحات كفتوح الشام وفتوح مصر وفتوح اليمن المنسوبة إلى الواقدى وهى ليست له ، وكتاب

قصة عنترة العبسى وواضعها مجهول ، وكتاب ألف ليلة وليلة وكاتبها مجهول أيضا ، وقد قالوا أنها مترجمة عن الفارسية ، ولما استطاب الناس أمثال هذه القصص والأخبار وأصبحت ضرورة من ضرورات الحياة لأن فيها نوعا من التلهى وترويح النفس تنافس الرواة والقصاصون فى تدوين الأخبار ووصفها تارة مجموعة وتارة متفرقة فى كتب الأدب كأخبار العشاق والشعراء والبخلاء والكرام وغير ذلك وكان منها الغث والسمين ، ومنها الملفق والقريب من الصحة ، وقد عانى بعض الأخباريين فى إيراد أخبار المجون والهتك والإنغماس فى الشهوات مغالاة تكاد تشهد على نفسها بالغلو والتلفيق لما فيها من العبث بالأخلاق والتجرد عن معنى الأدب الذى أخذ منه الشعراء والأدباء المنسوبة إليهم بسبب كبير ينافى ما ينسب إليهم من أطراح رداء الحشمة والمروة [1] ولا أظننى مخطئا إذا قلت أن ما تقل من هذا القبيل عن أبى نواس وأضرابه من شعراء ذلك العصر إنما هو تلفيق قصصى يراد به أحد امرين، أما تشويه سمعة بعض الخلفاء العباسين كالرشيد والمأمون ، وأما سد نهمات العامة إلى أمثال تلك القصص المخزية والروايات الملفقة » .

ويرى رفيق العظم وغيره من المؤرخون الأصلاء : وجوب الحيطة فى الاستنتاج حين الحكم على عصر من العصور أو قائد من القادة . وأن تكون المراجع التى تستقى منها النصوص مؤصلة وجاده ، فهو ينكر مثلا

---

(١) ثم جاءت حملة التبشير والاستشراق تفتش عن وثائق ومستندات تهتم بها العرب وأدبهم وتاريخهم وتضرب بها قيمهم وتشكك فى مقدراتهم فلم تجد أعظم من هذه المدونات التى أخذت تنشرها وتذيعها وتهتم بها وتترجمها وتحرض تلاميذها واتباعها من دعاة التغريب على الاهتمام بها والدعوة إليها واعتبارها مصادر أصيلة هامة (انظر دفاع كتاب التغريب عن الأغانى وانظر انزعاج طه حسين عندما قام استاذه الخضرى بتحريرها من الروايات الجنسيه المكشوفة) .

الاعتماد على كتاب الأغانى كمرجع من مراجع التاريخ وعنده أن الحقائق التاريخية فى تاريخ الإسلام تشبه الدر بين أشواك تحتاج إلى من يستطيع استخراجه من تلك الأشواك فى اناة وروية ونظر .

ولقد جرى الدكتور طه فى استعراضه لابن خلدون وفق نهج غربى خالص، نهج قوامه الحط من قدر ابن خلدون واتهامه والسخرية به وانتقاص كل جهد له وتزييف كل إضافة إضافها على نحو يرضى المستشرقين والمتعصبين من الغربيين الذين لا يريدون أن ينسب إلى ابن خلدون ذلك الفضل فى وضع أسس علمى التاريخ والاجتماع وهى مدرسة كان أحد رجالها من أساتذة طه حسين ومن ممتحنيه .

ولأدع الدكتور محمد غلاب زميل السربون يصور لنا كيف تناول زميله الدكتور طه حسين شخصية رجل من أعظم رجال الفكر العربى الإسلامى: يقول : أبان — أى الدكتور طه — أن ابن خلدون كان يستغل جهوده وأفكاره لمنفعته المادية الخالصة ولمصلحته الفردية وكان أنانيا يهتم بنفسه أكثر من اهتمامه بالمصالح العامة وأنه كان لا يبالى فى سبيل الوصول إلى أغراضه بمخالفة الأخلاق والخروج على قوانين الشرف والفضيلة، وقال أن الدكتور طه حسين لم يقف عند حد دفعه إلى المؤامرات والدسائس ، وتملقه الملوك والسلاطين وتحمله المشاق فى سبيل المثول بين يدى سلطان مصر ، حتى إذا بئس حنق على سلطان مصر وظل يترقب فرصة ينتفع بها فى الجانب المعادى لهذا السلطان .

ويتحدث الدكتور طه عن أن الأثرة لم تقف بابن خلدون عن هذا الحد بل أنها دفعته إلى كتابة ترجمة حياته لأنه كان يحب التحدث عن نفسه كثيرا ويقول الدكتور غلاب : وفى الكتاب اراء خاطئة مخالفة للحقيقة العلمية

ولست أدرى أكان الدكتور مدفوعا إليها بعامل الاقتناع بصحتها أم بعامل آخر من العوامل التى تقتاد الناس فى كثير من الأحيان إلى هوة من هوى البعد عن الحقيقة .

ويتساءل الدكتور طه هل يصح أن يمنح ابن خلدون لقب اجتماعى وأن يعد بحثه باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع .

ويجيب بقوله : إنى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة .

ويعلق الدكتور غلاب : إذا فالدكتور طه يعتبر أن منح ابن خلدون لقب إجتماعى مبالغة وهذا فى رأينا ظلم كبير وتحامل بغيض لا نستطيع أن نقبله بل ولا أن نستسيغه من الدكتور طه على ابن خلدون .

ويقول : ولست أدرى « ما هى العلة التى دفعت الدكتور طه إلى التحامل على هذا الرجل ولا أريد أن أطلق العنان للتكهن فأتهم الدكتور طه بأنه أراد بهذا التحامل إرضاء أحد أعضاء لجنة الإمتحان ، كان يرى أن ابن خلدون لا يستحق لقب إجتماعى فإندفع وراءه إنقاءا لشرة أو لقسوته[1] .

أن ابن خلدون يستحق اسم العالم الاجتماعى ، وأن بحوثه جديرة بأن تكون باكورة هامة وطليعة قيمة لما يسمى الآن بعلم الاجتماع فى أوربا ، وإن جميلوفتش وفبريرو ولم يخطئا ولم يغاليا فى ذلك الرأى (أى أعطاء ابن خلدون لقب رائد علم الإجتماع) وأن الدكتور طه هو الذى غالى فى التحامل على ابن خلدون .

---

(١) من المقرر أن دوركايم كان مشرفا على رسالة الدكتور طه حسين ، ودوركايم مشهور فى كتبه بالغض من شأن ابن خلدون . وحقده وعقوقه للفكر العربى الإسلامى ومن سخرية القدر أن مات دوركايم قبل أن يشهد امتحان الدكتور طه فى رسالة الدكتوراه التى ملأها بالأساءة إلى ابن خلدون أرضاءاً لرأى أستاذه اليهودى .

وقال الدكتور غلاب أن هناك ملاحظه أخرى هى أن الدكتور طه رمى عرب أفريقيا الشمالية بالهمجية والوحشية ، ويستدل على هذه الدعوة(بأن الفرنسيين عانوا مشقة شديدة فى سبيل إخضاعهم ، ويزعم أن ابن خلدون مخطىء فى إسناده هذا العصيان من جانب عرب المغرب إلى العزة والأباء ويقول : بل أن الفرنسيين قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة فى مراكش فى سبيل بسط حضارتهم . . .

ويقسو الدكتور طه على ابن خلدون قسوة شديدة حين يقارن بينه وبين مونتسيكو فى نظرية تأثير المناخ فى الإنسان فيصف تعبيرات ابن خلدون بالسذاجة والطفولة وتعبيرات مونتسيكو بالدقة والعمق .

* * *

وأشارت مجلة العالم العربى الفرنسية : إلى اعنات طه حسين فى تقدير ابن خلدون فقالت : إن ساعة رجحان كفة ابن خلدون أزفت وستكون فرصة سانحة لرفع أخطاء الدكتور طه حسين عندما أرخ هذا الشيخ الجليل.

وقالت : أن نشأه ابن خلدون ونسبه العربى الذى يشك الدكتور طه فى أصله وسيرته وفلسفته جديرة بأن تبحث فى ضوء العلم الحديث وقد أشار الباحثون إلى أن طه حسين لم يصدر فى بحثه عن روح العربى المؤمن بل أنه جرى وراء أراء أستاذه دوركايم ، كما فعل فى الشعر الجاهلى عند ما جرى وراء أراء المستشرق « مرجليوث » ، وأعتبرها أساسا لاحث ودوركايم مؤرخ يهودى من أتباع النظرية الماركسية ورايه فى الرجل وفى العرب وفكرهم مشوب بالتعصب .

وقد رد على الدكتور طه عشرات الباحثين وسفهوا رايه واتجاهه فى شأن

ابن خلدون واعترفوا — حتى الغربيين منهم — يسبق ابن خلدون لفلاسفة الغرب فى وضع أسس الاجتماع والاقتصاد السياسى ، هذا السبق التاريخى المؤيد بالوثائق لادم سميث وأوغست كونت ، وبينهم وبين ابن خلدون أربعة قرون كاملة .

وقد عرض الدكتور عمر فروخ لموقف الدكتور طه من ابن خلدون فقال : أليس من دواعى الأسف أن يعرف الغربيون فضل ابن خلدون قبل أن يعرفه الشرقيون أنفسهم ، ولكن الذى يؤسف له حقا أن يقوم بعض الشرقيين يحطون من قدر ابن خلدون بعد أن جهد الغربيون كل جهد على نشر فضائله وأظهارها وإذا لم يكن ابن خلدون مؤرخ الحضارة الإسلامية العربيه فهو بلا منازع واضع أسس تاريخ تلك الحضارة وواضع الأساس الذى يجب أن يقوم عليه كتاب التاريخ عموما .

ولقد تابع دعاة التغريب هذه الدعوة من بعد ، بالرغم مما كشفت عنه الدراسات الحديثة من عظمة ابن خلدون وكان الاتهام هذه المرة بأن كل ما وصل إليه ابن خلدون من علم إنما استمده من اليونان وتلك دعوى باطله كشفنا زيغها فى كتابنا (المساجلات والمعادل الأدبية) وفى دراسة للدكتور طه عن المتنبى تظهر هذه الروح من التجنى والتحامل والرغبة فى تدمير شخصية هذا الشاعر الذى تعتز به الأمة العربية . إذ يحاول أن يدمر شخصية المتنبى من خلال نسبه فيخلص إلى القول بأن مولد المتنبى كان شاذاً وأن المتنبى إدرك هذه الشذوذ وتأثر به فى سيرته كلها .

ويروى الأستاذ محمود شاكر مناقشة جرت بينه وبين طه حسين بعد

---

(١) الأهرام ١٩٢٢/٥/١٢

أن صدر كتاب الأول عن المتنبي (ملحقا بمجلة المقتطف[1]) فيقول :

كان من حديثه لى (أى حديث طه إلى شاكر) : أنت تذهب إلى أن المتنبي علوى النسب وأنا وقد قرأت هذا الفصل، أوافقك على الشك فى النسب ولكنى لا أوافقك على أنه علوى ، ثم ماذا يافلان لو قلنا أن المتنبي لقيط ! وقد دهش شاكر لما ألقاه إليه الدكتور طه : ويصور هذه الدهشة فيقول : وقد والله خيل إلى أن الشيطان فاغرفاه بينى و بين الرجل فرجفت رجفة وعذت بالله ، ثم قلت له : أن هذا رأى منقوض من وجوه ، وهو على كل حال نتيجة الشك فى نسب المتنبي مع التوقف عندهذا الشك قبل القول بأنه علوى أو جعفى أو هذا أو ذاك ، أخذ الشك من النسب منى وعجز عن أن يقول شيئاً فى نسب جديد يلصقه به ، وهذا الرأى وحده هو سر اهتمام الدكتور طه بالكتابه عن المتنبي فلو لم يكن وقع عليه ما كتب عنه، ويقول شاكر : فلولا أنه شك فى نسب أبى الطيب وانتهى إلى أنه لقيط لما كتب عنه حرفاً واحداً لأنه لا يحب الرجل ولا فنه .

وقد شرح المازنى سر ذلك فى كتابه قبض الريح حين قال : ولقد لفتنى من الدكتور طه فى كتابيه (حديث الأربعاء) وقصص تمثلية : أن له ولعا بتعقب الزناة والفساق والفجرة والزنادقه .

وقال شاكر : أن الدكتور طه لم يستطع أن يأتى ببيت واحد من ديوان أبى الطيب يؤيد به الرأى الذى ذهب إليه من أنه لم يكن يعرف أباه وأنه كان يشعر بالضعة والضعف من ناحية أسرته ، وإلا فأين وجد المتنبى يشعر بالضعة أو ينكر أمر نفسه وأمر اسرته ، أين هذا الأثر الذى أتاح له أن

---

(١) عدد يناير ١٩٣٦

يقتنع بأن مولد المتنبي كان شاذا وبأن المتنبي إدرك هذا الشذوذ وتأثر به في سيرته كلها ، لم يشر الدكتور طه في وضع واحد ، إلى حكاية هذا النسب فهو بذلك عاجز من ناحيتين :

من ناحية شعر المتنبي ، وعاجز من ناحية تفسير حياة المتنبي وتحليلها على ضوء هذه الصفة وهذا المولد الشاذ وكبر مقتا عند الله وعند الناس(١)

ويقول أحد تلاميذ المدرسة التغريبية : اسماعيل أدهم أحمد : أن طه في كتابه مع المتنبي : (يظهر بروح الطفل الذي يلعب) وقال أن طه (مضى في تحليله مع تطرف في الاستنتاج وعدم تحوط في الاستدلال فكانت نتيجته أن هوجم أعنف مهاجمه واتهمه شاكر بأنه اصطنع أدلة من الشك في نسب المتنبي ووقف عندها) .

* * *

وهكذا ينكشف خطل منهج النقد الأدبي الذي دعا إليه وحمل لوائه مجموعة من الأدباء أصحاب الولاء للفكر الغربي ، ولم يكن هذا المنهج في أيديهم الاسلاحا لهدم كل مقومات الأدب العربي .

ومن الحق أن نقول هنا أن الدكتور طه إنما حمل على المتنبي هذه الحملة تحقيقا لغاية واضحة كشفت عنها إبحاث المستشرقين والمبشرين في تهديم الشخصيات البارزة في تاريخنا الأدبي والاجتماعي والسياسي في نفس الوقت الذي كانت تعلي فيه وتكرم شخصيات مضطربة لا تمثل طابع الفكر الإسلامي ولا روح الأمة العربية . من أمثال الحلاج والسهروردي ومسيلمة الكذاب وكل خارج على فكرنا وقيمنا ولقد كان الدكتور في هذا المنهج

(١) راجع الفصول التي كتبها محمود شاكر في البلاغ من ١٩٣٧/٢/١٢ وما بعدها .

جاريا وراء من سبقوه من المستشرقين، فإذا كان فى بحثه عن ابن خلدون قد نقل أحقاد دوركايم فإنه فى المتنبى قد ساير أحقاد بلاشير الذى ألف عن المتنبى كتابا يطفح بالكراهية والحقد والتهديم ، حيث يبدى بلاشير انزعاجه لهذا التقدير الذى يواجه به الأدباء شخصية المتنبى[1] ويقول أنهم إنما يحاولون أن يظهروه فى الأدب العربى بمظهر فنى أو غوته فى الآداب الأوربية، وبعد أن نقض كل ماصور به الأدباء شخصية المتنبى ، وصفه بأنه(مداح أمراء القرن العاشر) ويحاول أن يرد كل ما حلل به هؤلاء الأدباء شخصية المتنبى إلى أنه هوى عاطفى يريد به هؤلاء الأدباء أحياء مفاهيم القومية والوحده العربية ، ويقول أن هذا الإعجاب بالمتنبى لدواع قومية قد شوه شخصية المتنبى التى يراها هو كما يراها طه حسين بعده ابن سقاء الكوفة ومداح الملوك ولقد أراد طه حسين من اتهامه أن يرضى المستشرقين وأضاف بأنه لقيط .

وهذه هى محاولة المنهج الأدبى الحديث فى دراسة النماذج الأدبية دراسة علمية . كأنما العلم هو الهدم والتحريف والحقد واتهام الناس بالباطل وتجريدهم من كل قيمة حقيقية .

وقد كشف حقيقة الصلة بين آراء طه حسين وأراء المستشرق ريجسير بلاشير الدكتور أنطون كرم فى كتاب الأدب العربى فى أداب الدارسين حين قال : أن الدراسة التى وضعها طه حسين فى أبى الطيب تمثل بالنسبة إلى الدراسات العربية أوجا معينا ، ومن مميزاتها أن البحاثة قد استجمع خلاصة ما قال فى الشاعر ، وتوكأ فى أخص ما توكأ على النتائج التى إنتهى إليها المستسرق بلاشير يتبناها حينا أو يردها على شك أو افتراض أخر .

---

(١) كتب عن المتنبى : أحمد حسن الزيات ومحمد كامل حلمى ومحمود شاكر والعقاد وشفيق وجدى ومحمد الأكبر .

وقال فيما قال أن المؤلف اعتمد فى بناء وقائعه على الحدث والتخمين كما حدث فى حديث الأربعاء وحديث الشعر والنثر بحيث تتعدد الافتراضات حينما لا يستجلى الغموض أو يتفرع حتى يبلغ (الظن) أو (أكبر الظن) أو (الترجيح) .

ويقول الدكتور كرم : ونحن نعلم مخاطر الحالة الشعورية المقبلة فى إثبات الحقائق الأخيرة بل أنه يرد على افتراض وضعه بلاشير بافتراض آخر فيخطؤه من غير طائل حتى يلتبس المراد ويموه الحق ، فإننا لنرى ، ههنا ، ذاتية الناقد تنطرح على المنحنى التاريخى الذى ينبغى أن يظل خالصا منها مجرداً عنها ، حتى غدت الذاتية نفسها سبيلا إلى المعرة والطعن) .

وهكذا تكشف الدراسات المتوالية ، وما يوجه إليها من نقد ، فساد مذهب النقد الأدبى الوافد الذى اصطنعه طه حسين ومدرسته وساروا به شوطا طويلا حاجبين عن الأدب العربى حقيقة طوابعه وذاتيته وجوهره الحقيقى فى محاولة لطبعه بطابع غربى ، وتذويبه فى بوتقة فكر ليس فكرة ومزاج نفسى يختلف عنه ، فى مجال الأداء والنقد جميعاً .

* * *

ويبدو الدكتور زكى مبارك أيضاً فى هذا المجال وهو يلتمس خطواته الأولى فى طريق مناهج النقد الأدبى الغربى الوافد عام ١٩٢٤ فقد نصحه أستاذته من المستشرقين أن يهاجم شخصية عظيمة كشخصية الغزالى ، وهو نفس النصح الذى وجه إلى الدكتور منصور فهمى عند ما هاجم تعدد زوجات الرسول فى رسالته التى قدمها إلى السربون.

ولقد رجع الدكتور زكى مبارك بعد سنوات طويلة عن رأيه فى الغزالى وكتب يقول :

«إليك اعتذر أيها الغزالى» ويصف نفسه بأنه كان مندفعا فأخطأ، ولكن كتابه ما زال موجوداً فى أيدى الناس وما زال يطبع طبعات جديدة تنقل هذه الآراء دون أن يدرى قارؤها أن صاحبها تخلى عنها من بعد وقد كان من الضرورى أن ينص على ذلك فى مكانه .

ولقد حاول زكى مبارك تلميذ طه حسين الأول وتلميذ المستشرقين : إن يتهم الغزالى بأنه اتبع البدعة التى اتبعها الأحبار والرهبان ، وإنه بقى غارقا فى خلوته مكبا مع أوراده ، لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة إلى الجهاد وقد أشار الباحثون إلى أن الهجوم على الغزالى قد استقبلته الجامعة برضاء تام واستولت الدهشة على الجميع حين منحت زكى مبارك لقب دكتور فى الأدب برسالة تحوى كثيرا من الطعن فى الأديان السماوية وتنسبها إلى الجهـــل والخرافات .

* * *

وتتصل بهذا بعض التراجم الأدبية للشخصيات الإسلامية التى ظهرت فى السنوات الأخيرة وبالرغم مما صورته هذه التراجم من ملامح لإعلام الإسلام فان القالب الذى وضعت فيه كان قالبا غربيا وافدا ، ولم يكن عربيا أصيلا فالذين كتبوا هذه التراجم أخضعوها لأحد منهجين : منهج التحليل النفسى ، أو المنهج الاجتماعى وهما منهجان ماديان فى الأساس ، لا يعترفان بالطبائع الروحية والنفسية . .

وقد ربط بعض الباحثين[1] بين ديوان شعر صدر فى نفس الوقت الذى صدر لنفس الكاتب ترجمة من هذه التراجم وفى الديوان شعر فيه الخيانة فى

(١) راجع مجلة الأنصار م ٣ سنة ١٩٦٢ .

الحب ، والتصافح بالأجسام ، بينما تناقش الترجمة قيماً إسلامية فى نفس تلك الشخصية الفذة يقول الكاتب : كيف يمكن لأصحاب هذا المذهب الأخلاق الجديد الذى نشأ فى هذا العصر السريالزمى ، ولهذه النفس الملتوية الصغيرة (يقصد نفس الكاتب) أن تحس جمـــال الفضيلة فى نفس (ذلك البطل الإسلامى) وأن تحبط بميزان الأخلاق عنده وكيف يزعم الكاتب وهو يحمل هذه النفس العادية المفككة أنه استطاع أن يصور صوره (ذلك البطل) فتنعكس له فى الذهن صوره عربية إسلامية لا صورة أوربية عصرية [1] .

ويقول الأستاذ أحمد صبرى فى نفس المعنى : أنهم جميعا من طبقة الذين يكتبون مالا يفعلون ، ويفعلون ما لا يكتبون .

وقال : هذه الكتب التى إخرجها فريق من هؤلاء الشعراء المتكسبين بمدح الإسلام عند المناسبات ، كانت أعمال هؤلاء الشعراء وأقوالهم طعنا ضمنيا فى الشخصيات أو الموضوعات التى تناولوها ، ذلك لأنهم صوروها على غير وجهها فى الحقيقة ، وإن كانت أخذة وجهها فى الظاهر ؛ وفهموها بمقتضى الفكرة التى يمارسونها فى حياتهم العملية ، وهى فكرة مضادة لمضمون الإسلام لا فكرة متفقة .

ويقول : ومن اليسير وضع يد القارىء على تقاطيع الفكر الوثنى الذى خلعوا عليه الأثواب العربية وزينوا له السمات الإسلامية ثم باعوه فى سوق الأدب سما زعافا وتحفا براقه .

والواقع أن هناك فارقا واضحا وعميقا فى مفهوم البطولة فى الأدب فى العربى وبين الآداب الغربية أو بين الفكر الإسلامى العربى وبين الفكر الغربى الأوربى

---

(١) عبقرية عمر : العقاد .

وإن هذه الفوارق لم ينتبه لها هؤلاء الذين كتبوا عن تراجم الأدباء والإعلام والأبطال ، لم يتنبهوا لها نتيجة لأحد أمرين :

أولا : أما لأنهم بدأو حياتهم الفكرية من خلال واقع الأدب الأوربى أساسا ثم قرأوا الأدب العربى على مناهج الأدب الأوربى ومفاهيمه فهم يفهمونه فهما خاطئا ولا يستطيعون الوصول إلى أعماق ذاتيته ، ويظنون أن المعانى الإنسانية هى قسمة مشتركة بين الآداب وهو ظن خاطىء فأن هناك القيم الإسلامية تمثل مزاجا وذاتية ومفاهيم يختلف فى جوهرها عن القيم اليونانية المسيحية الأوربية التى بنى عليها الأدب الغربى أسسه وذاتيته ولذلك فان كتابات هؤلاء الأدباء بكتابات المستشرقين أشبه .

ثانيا: أما أن بعض هؤلاء مكرة لئام وأنهم أعوان وتوابع لمدرسة الغزو الفكرى والتغريب والشعوبية التى يقودهـــا الاستعمار بواسطة التبشير والاستعمار وأنهم إنما يفعلون ذلك خدمة لهذا الاتجاه ، وتمثيلا لمرحلة جديدة حققها النفوذ الأجنبي وهو إيجاد الكاتب العربى الاسم واللغة القادر فى براعة على حمل مفاهيمهم إلى الأدب العربى ، وذلك يكون أوقع فى النفس واكبر أثراً .

أما مفهوم البطولة فى الأدب العربى ، والفكر الإسلامى فإنه تختلف أساساً عن مفهوم الطقوس والتماثيل والأصنام ، وهو لا يخلد البطل نفسه بل يخلد عمله ، وليس فى فهمه البطوله العربية المفهوم المأسوى الإغريقى الذى يصور البطل وهو لابد أن يموت مهزوما وينزل عليه الستار فى حالة كارثة أو مأساة .

وليس فى مفهوم الأدب العربى أن ينتهى البطل نهاية فاجعة ، فذلك مفهوم إغريقى تبناه الفكر الغربى وجعله أساساً لفن القصة والمسرحية ، وليس هو

فى طبيعة الأمور وحقائق والأشياء بالأمر الحتم الملزم ، لكل بطل ولكل شخصية، وهو فى الغرب مستمد من فكرة الخلاص والتكفير وهى فكرة من أفكار الفلسفات اليونانية التى ثبتتها الفلسفة المسيحية ، وليس لها فى الفكر الإسلامى مكان ما ، فليس فى الفكر الإسلامى ولا الأدب العربى بالطبع (خطيئة) صنعها آدم واستحق البشر التفكير عنها، ذلك لأن الأدب العربى يؤمن بأن أى إنسان ليست له إلا خطيئته وحده وإن كل امرىء مسئول عن ذنبه وإنه لا تزر وأزره وزر أخرى ، وأن خطيئة أدم قد تاب الله عليه منها وغفر له فلم تنسحب من بعد على أحد ، ومن هنا فإن هذه النهاية المأسويه للبطولة ليست مفهوما أساسياً فى الفكر الإسلامى وبالتالى فى الأدب العربى والبطل فى الأدب العربى إنما هو ثمرة الحاجة الماسة إلى التصحيح وهو الذى يحمل لواء التصحيح ويحقق بذلك إضافه جديدة ويؤدى دوره ، فإذا ذكر فإنما يذكر على أنه عمل عملا ما ، وهذا العمل هو موضع التكريم والمفاخرة والذكر وليس الفرد نفسه ، ذلك لأن الفكر الاسلامى لا يؤمن بتقديس البطل ولا رفعه عن مستوى الناس ، ولقد كان الرسول وهو أعظم الأبطال فى مفهوم الاسلام : بشرا رسولا ، ولقد حمى الفكر الإسلامى بهذه المعانى مفهوم التوحيد والايمان بالاله الواحد العظيم وحده الصانع الحقيق لكل البطولات وحال بهذه الحيطة دون تحول العظماء إلى إنصاف آلهه أو آلهه كما حدث فى الأديان والفلسفات والمذاهب الأخرى .

تاسعا : اقليمية الأدب :

من أخطر النظريات التى إذاعها دعاة التغريب الدعوة إلى إقليمية الأدب ومحاولة عزله فى كل إقليم عن الآخر ، بأعلاء العوامل التى تصوره وكأنه يحمل طابعاً مستقلا منفصلا عن أدب الأقاليم الأخرى التى تجمعها وحدة اللغة

والدم والعرق والثقافة وتربطها جميعاً قيم الفكر الاسلامى الأساسية ويوحد بينها طابع الثقافة القرانية الأساسية .

فالأمة العربية مهما وصلت محاولات الاستعمار إلى عزلها فى داخل أنظمة سياسية مختلفة فإنها تتلاقى تلاقيا كاملا من جوانب كبيرة : كاللغة والتاريخ والتراث والقيم الأساسية ولا تختلف بحسب الارتباط بالاقليم إلا اختلافا يسيرا ، وهو اختلاف مستمد من العوامل الجغرافية المرتبطة بالصحراء أو المدينة أو الاقتراب من البحار والمحيطات أو غيرها وهى عوامل لها أثرها الفرعى الطبيعى ،وهو أثر يسير لا يطغى على عوامل الترابط والتكامل التى تتمثل فى تلك القوى الضخمة الأخرى .

ولقد حافظ الأدب العربى على طبيعته ووحدته فى مختلف العصور ، وكان فى أى قطر من الأقطار مرآة للعرب فى مختلف أقطارهم ، ولم تعلو صيحه القول بأدب مصرى وأدب سورى وأدب عراق إلا فى ظل دعوة التغريب التى قادها النفوذ الاستعمارى ، وفق أهداف واضحة هى الحيلولة دون لقاء هذه الأمة الفكرى ومحاولة وضع الحدود بين أقطارها ، غير أن الأحداث الكبرى التى مرت بالأمة العربية خلال فترة الاحتلال الأجنبى قد كشفت بقوة عن فساد هذا المنهج ، ودمغته بالزيف ، فقد كان أى صوت يرتفع فى جانب من جوانب الأمة العربية يجد صداه فى مختلف الأقطار ، وقد صور هذا أحمد شوقى حين قال :

إذا أن بالعراق مريض   لمس الشرق جنبه فى عمانه

ولقد كانت الدعوة إلى نظرية دراسة الأدب العربى على أساس التقسيم المكانى إقليما بعد إقليما هى أيضاً دعوة تغريبية خالصة شأنها شأن الدعوة إلى دراسة الأدب على أساس تقسيم العصور .

ولم يثبت ما ادعاء حملة هذه الدعوة ممن أذاعوها فى كلية الآداب وغيرها بأن لكل إقليم طابعه الخاص ، وكشفت نتائج الأدب العربى الذى بين أيدينا فى العصر الحديث عن وحدة الأمة العربية ووحدة الأدب العربى ، ولم يكن للطوابع الاقليمية الجغرافية أثر مفرق أو عازل ، يمكن أن يعطى صورة التناقض والاختلاف .

ولم تجد الاقاليم العربية من تاريخها القديم السابق عن الاسلام معوقا دون طبعها بطابع واحد ، فقد مضى على ذلك التاريخ القديم أربعة عشر قرنا تبلورفيها فكر الأمة العربية وروحها واتسم بطابعه العربى الاسلامى الواضح الذى لم يعد فى الامكان عزلها عنه لربطها بالفرعونية أو الفينيقية أو البربرية .

بل لقد كشفت الحفريات ودراسات التاريخ القديم عن أن الفرعونية والفينيقية والبربرية إنما هى سلالات عربية وموجات دفعتها الجزيرة العربية إلى مصر والمغرب ولبنان منذ ألوف السنين فهى ليست خارجة على هذه العناصر الحديثة بل مرتبطة بها وقد واجه ساطع الحصرى هذه النظرية حين قال :

أن الأدب العربى فى مجموعة « وحدة » وإن الآثار الأدبية التى أمامنا منوعة ، ولكننا لا نستطيع أن نرجع هذه الأنواع إلى قطر من الأقطار أو إقليم من الاقاليم

وقال : فلنأخذ المتنبى مثلا ، نحن نعلم بأنه ولد فى الكوفة ونشأ فى البادية ثم عاش فى بغداد وحلب ودمشق ، وسافر إلى القاهرة ، كما قضى البعض من سنى حياته فى بلاد فارس فكيف يمكن أن نربطه بأقليم من هذه الأقاليم العديدة ، وبيئة من هذه البيئات المتنوعة فنعتبر آثاره محصول ذلك الاقليم وتلك البيئة .

وقال أننا إذا استعرضنا آثار أدباء عصر النهضة الحديثة بوجه خاص وجدنا من جهة مشابهة كبيرة بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى أقطار مختلفة، كما وجدنا — من جهة أخرى — تباينا كبيراً بين بعض الأدباء الذين ينسبون إلى قطر واحد.

ثم قال: نستطيع أن تؤكد أن اختلاف البيئة المادية والمعنوية طوال الحياة يفسر لنا كثيراً من خصائص الشعراء والأدباء ولكنه لا يبرهن على إقليمية الأدب العربي بوجه من الوجوه.

وقال: أن الأدب العربي حافظ على صفته الموحّدة والموحِدة حتى فى أسوأ عصور تفكك الدول العربية وتفتت شعوبها، وحتى خلال العهود التى ما كان يتيسر فيها الاتصال بين البلاد العربية إلا على ظهور البغال والجمال، فهل من المعقول أن يفقد الأدب العربى هذه الوحدة العريقة فى هذا العصر الذى توافرت خلاله وسائل الاتصال بالبواخر والقطارات والسيارات والطيارات.

ثم قال: كلا. لا يوجد ولن يوجد أدب مصرى وأدب عراقى أو شامى أو أدب تونسى، وإنما يوجد وسيوجد أدباء مصريون، وعراقيون وشاميون وتونسيون.

وقال: عندما أنكر الاقليمية فى الأدب العربى وتاريخه، وعندما استنكر الدعوة إلى الاقليميه فيه، لا أنفى «التنوع» فى الأدب العربى ولا أدعو إلى أفراغ الآثار الأدبية فى قالب واحد».



الباب الثالث
إحياء الأدب العربى

(١) احياء الأدب العربى :

(٢) القرآن والأدب العربى :

(٣) النثر والشعر فى مفهوم الأدب العربى :

(٤) لماذا انحرف الأدب العربى :

(٥) انحراف الشعر عن مفهوم الأدب العربى :

(٦) السجع والزخرف

(٧) عصر الموسوعات :

(٨) بعث التراث :

(٩) البيان القرآنى فى منهج النقد الأدبى :

الفصل الأول

إحياء الأدب العربي

منذ بدأت نهضة الأدب العربي الحديثة اعتمدت على عملين أساسيين .

الأول : إحياء الأدب العربي .

الثاني : الترجمة والنقل عن الآداب الأوربية .

أما إحياء الأدب العربي فقد بدأ منذ وقت باكر فقد أخذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قبل نهاية القرن التاسع عشر يدعوان إلى أحياء التراث العربي وقام الشيخ محمد عبده بتدريس مقدمة بن خلدون وفي الشام أعيد طبع كتب ابن تيمية وابن حجر .

ثم جرت في أواخر العقد الأول من القرن العشرين أول محاولة منظمة لاحياء الأدب العربي وكان ابرز العاملين في هذا الميدان : أحمد زكي الملقب بشيخ العروبه وعاونه على ذلك أحمد حشمت وزير المعارف الذى اعتمد في ميزانية الدولة مبلغا وفيرا لهذا العرض وقد وجدت هذه الحركة معارضة من صحيفتي الوطن ومصر وكتب جندى إبراهيم وغيره يهاجمون المشروع ويتهمون الأدب العربي وينتقضونه .

غير أن الحركة استمرت وامتدت وأن غلب عليها طابع منحرف وتدخلت فيها عناصر مواليه للغرب فكان من أبرز ما أهتم بطبعه ونشره : ألف ليلة وليلة وكتب الأغانى .

والمعروف أن بعض المرسلين الأجانب في بيروت قد عنوا بطبع ألف ليلة عام ١٨٨٠ وحفلوا بنشره وتوالت طبعه عدد من دورالنشرالموجهة

من الاستعمار والنفوذ الغربى ، وقد تابعت بالبحث تطور إعادة طبع ألف ليلة منذ أوائل هذا القرن فوجدت أن اليسوعيين فى بيروت هم أول من أعادوا طبعها وتابعتهم فى ذلك دار الهلال فى مصر سنة ١٩٠٠ كما اهتموا بطبع الأغانى وجاء الأدباء المتابعين المناهج الغربية فاعتبروه مصدراً وفرضوه على تلاميذهم فى الجامعات :

غير أن حركة أحياء الأدب العربى لم تلبث أن أتسعت وشملت شخصيات وكتبا متعددة وكان الجانب الانشائى المؤمن بقيم هذه الأمة كبيرا غير أن أبرز الأخطار التى واجهت هذه الدراسات أنها وقعت فى أيدى الذين حاولوا عرضها وتفسيرها من خلال مناهج النقد الغربى الوافد فانحرفت فى هذا الفهم وعمد خصوم الأدب و فكر الاسلامى إلى أعلاء جوانب ضعيفة ، وألتقطوا بعض الاتهامات وبعض جوانب النقص فاذاعوا بها وفرضرها واعتبروها أساساً من أسس الأدب العربى وطابعاً من طوابعه .

وكان أخطر هذه الشبهات تلك التى آثارها طه حسين وزكى مبارك وسلامة موسى ومحمد مندور وحنا الفاخوزى ومارون عبود وجرجى زيدان

فيما يتصل بالبيان القرانى ، ونشأه البلاغة وما يتصل بالسجع والزخرف وما يتصل بطوابع الكشف والغزل الحسى وغيره .

وكان أبرز تلك الاتهامات وصف مرحلة ما بعد سقوط بغداد إلى العصر الحديث بأنها مرحلة إنحطاط بينما كانت هذه المرحلة من أخصب المراحل حتى أن كثيرا من المنصفين وصفوها بأنها عصر الموسوعات .

وكان من أخطر ما حملته رياح التغريب محاولة قصر الأدب العربى على بعض الأسماء من الشعراء والأدباء وكتاب السجع والبديع ، والاغضاء عن عشرات من المفكرين والباحثين والعلماء الذين أثروا الفكر العربى

الاسلامى وذلك بتحديد مفهوم ضيق للأدب وحصره على جوانب من البلاغة والشعر والخطابة فلم يعد هناك من يدرس إلا ابن المقفع وابن العميد والصاحب بن عباد والخوارمى وبديع الزمان والحريرى والقاضى الفاضل إلى مجموعة من الشعراء أمثال بشار وأبو العتاهية وأبو نواس وابن الرومى والبحترى وأبو تمام والمتنبى .

وقد أغضى الطرف عمداً عن عشرات من أعلام الأدب العربى الذين كان لهم أثرهم الضخم من أمثال ابن تيمية والغزالى وابن حزم وابن القيم وابن خلدون ومالك والبخارى والجنيد وأبن حنبل وابن الهيثم والحسن البصرى والشافعى والفارابى وأبو بكر بن العربى والأشعرى والأوزاعى وعشرات غيرهم .

ومن هنا نجد ذلك الخطأ الذى وقع فيه الأدباء حين استأثروا بفن واحد من فنون الأدب وهو الزخرف والشعر واغضوا عن ذخائر الأدب العربى التى تمثلها الفنون المختلفة .

الفصل الثانى

القرآن والأدب العربى

لا ريب أن القرآن هو الأساس الأول للأدب العربى ، وهو النموذج المحتذى :(أسلوبا ومضمونا) ومن قبل القرآن لم يكن يملك العرب إلا نماذج من الشعر وسجع الكهان والخطب والرسائل تمثل المستوى العام الذى وصلت إليه اللغة العربية والأدب العربى ، فلما نزل القرآن أعطى — وهو كلام الله المجيد الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه — أعطى أرقى مستوى من مستويات البيان والمضمون معا . وقد شهد بلغاء العرب الذين عاشوا قبل الإسلام ، وحضروا بعد ذلك نزول القرآن ، شهدوا بمدى الاضافة الضخمة والخطيرة التى إضافها القرآن إلى البيان العربى واللغة والأدب وسائر إطارات الفكر من اجتماعية وسياسية واقتصادية وقانونية .

وتأتى هذه الشهادة من خصوم الاسلام نفسه ولكنها لا تستطيع أن تنكر مدى عظمه هذا الأثر الذى أحدثه القرآن فى النفس والعقل والوجدان العربى ومما روى عن الوليد بن المغيرة قوله : « أن له لحلاوة وأن عليه لطلاوة وأن أسفله لمغدق وأن أعلاة لمثمر وما هو بقول بشر » .

ومن هنا فإن أعظم نتاج الأدب العربى إنما جاء من خلال تلك الإضافة القرآنية الضخمة وما تبعها من فنون وعلوم وآداب .

ولقد كان مفهوم الأدب فى النطاق الإسلامى : جامع للأسلوب والمضمون معاً ، ولم يكن هذا التخلف الذى أصيب به الأدب فى بعض المراحل التالية من اهتمام بالأسلوب ، أو إنحراف منه إلى السجع ، أو اضطراب فى

المضمون ، أو إنحراف منه إلى الحسيات من أصول الأدب العربى الأصيلة التى تشكلت فى ظل القرآن والاسلام :

وإنما جاءهذا الانحراف الخطير نتيجة تغلب مذاهب دخيلة،وإنحرافات خطيرة نتجت عن اتصاله بالأدب القديم التى كانت آثاره ما تزال تعيش وفى مقدمتها بقايا الأدب الفارسى المجوسى القديم وبقايا الأدب اليونانى الوثنى.

من خلال هاتين النافذتين اللتين فتحتا على الأدب العربى وقع ذلك الاضطراب والانحراف عن طابع الأدب العربى وذاتيته التى شكلها جوهر الأمة العربية الذى تجمعه كلمة « المروءه » وجوهر القرآن الذى تجمعه كلمة « التوحيد » وحين انصهر مزاج الأمة العربية فى جوهر التوحيد فأصبحت المروءة العربية مفهوما قرآنيا إسلامياً قائماً على الأساس الايمان الخالص بالله والمتحرر من الوثنيات والتطلعات القبلية والجاهلية.

ومن هنا يبرز خطأ تصور بعض المثقفين الذين درسوا فى معاهد التبشير أو نقلوا مفاهيمهم فى الفكر عن بيئات المستشرقين من أن الأدب العربى « ينتمى إلى مجموعة الآداب القديمة اليونانية اللاتينية ، بل والمصرية القديمة والصينية والهندية » .

وعندما نستعرض عشرات من المذاهب البناءه فى « الأدب » نجد الأدب العربى قد سبق إليها ، ودعا إليها وصاغها . وكان القرآن سابقا إليها ، ومن هذه المذاهب القول بوحدة القصيدة وهو مأخوذ أساسا من وحدة السورة القرآنية ، والدعوة إلى إنكار الوعظية والتقريريه والحماسة فى المساجلات وأداب البحث والمناظره ، وهى فى صميمها من مناهج القرآن وأن تحول عنها الأدب العربى حين اضطربت ذاتيته باستعلاء المذاهب القديمة من فارسية ويونانيه .

وأن نظرة عميقة إلى القرآن : مصدر البيان العربى لتكذب قول الذين يدعون أن الأدب العربى نسجت خيوطه من البلاغة الفارسية فى الصورة والهيئة ومن البلاغة اليونانية فى الملائمة بين أجزاء العبارة ، فقد برز الأسلوب القرآنى فى مجال الصور كما فاق كل أساليب الآداب القديمة فى الملائمة بين أطراف العبارة .

ومن الحق أن يقال أن ارتباط الأدب العربى بالقرآن هو ارتباط عضوى لاسبيل إلى تجاوزه أو التخلى عنه أو تغييره ، وإن الصيحات التى تعلو فى محيط التغريب ، والمحاولات التى جرت وتجرى لفصل الأدب العربى عن جذره القرآنى هى محاولة فاشلة ، وإذا كانت الدعوة إلى تبسيط اللغة العربية اليوم ، أو خلق ما يسمونه اللغة الوسطى أو اللغة المشتركة ، وهى فى ظاهرها دعوة غيوره ، قد تلقى بعض الأعجاب، فإن الهدف الأصيل لها والبعيد هو هدف خطير ماكر ، يعمل على الوصول إلى غاية هامة : هى فصل مستوى الأدب العربى الحديث وبلاغته عن مستوى البيان القرآنى وخلق هوة بينهما ، بل خلق مستوى جديد للبيان بعيد وقاصر عن منطلق القرآن ، وأقل منه درجات وبذلك تنفصم العروة بين القرآن والبيان العربى (وهى أكبر أهداف التغريب) ولا يصدق جاك بيرك حين يرى أن هذا الارتباط بين الأدب العربى والقرآن ، من شأنه أن يكون عائقاً أمام الابداع فى ميدان الأدب ولعله يلتمس هنا المقارنات بين الأدب العربى وبين الآداب الحديثة التى نشأت بعد انفصال أوربا عن اللغة اللاتينية الأم ، ولكن هذه المقارنة باطلة ومضللة لأنه سيظل القرآن يربط بين ماضى اللغة العربية وحاضرها وبين الأدب العربى المعاصر والأدب العربى كله خلال فترة خمسة عشر قرنا ، وهو مالا تعرفه الآدب الأوربية التى لا تزيد صلاتها بماضيها إلى أكثر من أربعة قرون .

ويصدق جاك بيرك حين يرى أن الأدب العربى حتى فى العصر الحاضر لا يزال يرى القرآن من الناحية الأدبية مثلا أعلا ومعجزه بيانية ولذا فإن تقيله لهذا التقييم يجعل من القرآن سقفه ».

وليثق جاك بيرك وغيره أن الأدب العربى مهما مر بمرحلة إنحراف طويل استمرت أكثر من خمسين عاما فأنه لن يخرج عن صلته الجذرية بالقرآن . .

وقد سجل جاك بيرك نفسه دهشته الفائقه بأثر اللغة العربية البليغة (الكلاسكية) أى لغة القرآن فى تحرير الشعوب حين تحدث عن تجربة الجزائر ، وبعد أن اختفت اللغة العربية أو كادت وكيف استطاع القرآن ولغته الكلاسكية أن تعيد وحدة الجزائر وأن توقظها .

وإذا كان جاك بيرك يرى أن الأصاله تفقد التجدد ، وأن التجدد يفقد الأصـــاله فإن هذا مفهوم ظاهر التعميم ، وأنه مشتق من دراسته للآداب الأوربية ولكنه ظاهر البطلان بالنسبه للادب العربى والفكر الإسلامى .

ذلك أن الظاهره الفكرية الاسلامية التى منها انبثقت الثقافة العربية والأدب العربى جميعا انما تستمد قانونها الأصيل من ذلك التكامل والوسطيه بين القيم المختلفه . ولذلك فقد عرف الفكر الاسلامى كما عرف الأدب العربى لقاء التكامل والتوازن والموائمه بين القديم والجديد وبين التراث والتجديد ، وبين الثبات والتطور ، كما عرفه أصلا بين الروح والمادة والعقل والقلب ، والدنيا والآخرة .

فلا يخشين جاك بيرك نتائج هده المحاولة الصعبه ، وليثق أن الشخصية العربية على حد تعبيره لن تفقد ذاتيتها ومراجها النفسى فى حاله التقائها مع

الحضارة الغربية المعاصرة ولن تذوب فى العالمية ، ذلك لأنها تنطوى فى أعماق فكرها وأدبها على المفهوم الانسانى الأصيل إلى جانب المفهوم القومى الخاص، فهى متوازنه بين المحافظة على ذاتها وكيانها ووجدانها الخاص وهى فى نفس الوقت مفتوحه أمام التيارات العالمية ، يعطيها طابعها الانسانى القدرة على الحركة والوسطية والتكامل دون أن تنحرف إلى أصاله تنكر التجدد . أو تجدد يقضى على أصاله الارتباط بالتراث[1] .

وليثق جاك بيرك أن الأب العربى الحديث المعاصر لن يقف أمام تلك الصور التى أختارها فى كتابة :

Antoegue Leae La Litaratwre arabe Comuemd araine .

والتى قصد بها إبراز تيار معين ، ليس هو الحقيقة : تيار الأدب العربى الأصيل ، وأن المفاهيم والمذاهب التى ادخلت قسراً إلى الأدب العربى عن طريق دعاة التغريب والشعوبيين والغزو الثقافى لن تستطيع الصمود وستجرفها ذاتية الأدب العربى العتيدة العميقة الجـــذور ، حين تتنبه إلى أصالتها وجوهرها ومزاجها النفسى الخاص فترى زيف هذه المذاهب والمقاييس وأننا نؤكد لجاك بيرك وغيره أن هذه المحاولات فى تغريب الأدب العربى ، وهذا الترويج لهذه النماذج الزائفه التى يجمعها المستشرقون لن تستطيع أن تكون صورة الأدب العربى الأصيله وأن الأدب العربى شأنه فى هذا شأن جميع جوانب الفكر الاسلامى ، لايقبل الانصهار فى أى بوتقة ، وأن بدا لوقت ما أنه قد تشكل فيها ، إلا أنه سرعان ما يكتشف ذاته وينفض عنه هذه الزيوف ، ويقف ذلك الموقف الواضح من كل ما يلقى اليه ، موقف تقبل وصهر ما يتفق مع ذاتيته ، بما يزيده قوه ، والتخلص مما سوى ذلك ، أن الذوق العربى كان دائما ينبذ من الأدب الاجنبية جميع العناصر التى لم

---

(١) أشار جاك بيرك إلى هذه المعانى فى أكثر من محاضره وبحث ، وأوردها فى كتاب العرب بين الأمس والغد الصادر ١٩٦٠ .

يكن يألفها وليس هذا بدعا فان الادب الغربى فعل ذلك مع الادب العربى ذلك أن هناك فوارق أساسية لكل أدب لا سبيل إلى الغائها أو محوها .

ولقد جرت المحاولات فى خلال تاريخ الأدب العربى الطويل لاعادته القهقرى إلى مفاهيم الشعر الجاهلى وبيئته وما يتصل بها من الوثنيات الاغريقيه والفارسية والهندية القديمة ولكن القرآن الكريم ظل هو المثل الأعلى للأدب العربى .

وقد سجل هذا جاك بيرك نفسه حين قال : « لقد ظل القرآن دائما برغم الدعوة إلى تعظيم الشعر الجاهلى اعظم نصوص اللغة . فالقرآن يعنى الكلمة المنزلة ، وهو يرى أيضاً أن قوة الكلمة المنزلة ، وظلت لزمن طويل : هى قوة الرمز الذى يقاوم ما يفرضه الاجنبى من نظام وما يدل به من مادة »

وهذا هو مفهوم « الاصاله » الذى هو مفهوم مفتوح غير مغلق ، متقبل لكل جديد ، يضيف أضافة بناءه ، ولا يهدم الشخصية أو يؤثر فى القيم الأساسية .

* * *

وقد أكد هاملتون جب فى كتابه الأدب العربى — بالرغم من الأخطاء الكثيره إلى تعمدها أو وقع فيها — أكد ذلك التمايز الواضح بين الأدب العربى والآداب الغربية والشرقية جميعا حين قال : « أن كل مقابله بين الآداب الأسلامية العربية وبين الآداب اليونانية اللاتينية تجد أنها لاتراعى الفرق بين هذين النوعين من الآداب وهو فرق ليس فقط من حيث الكمية ولكنه أيضاً من حيث النوع » بل أنه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول : كلما كان الأدب الغربى مقلدا للآداب الشرقى ، كان أدبا شعبيا من الدرجة الثانية

وكلما كان الأدب الغربى بعيدا عن هذا التقليد كان أدبا راقيا من الدرجة الأولى ، وهذه قاعدة من حقنا أن نطبقها على الأدب العربى .

ويصل جب فى بحثه إلى أن هناك تباينا واضحا بين الروح الشرقية والروح الغربية وبين الروح العربية وبين الروح اللاتنية اليونانية، ونضيف نحن أن الشرقية كلمة عامة مبهمة ولا تمثل الأدب العربى ذى الذاتية الإسلامية القرانيه التى تختلف عن الروح الشرقية المستمدة من فلسفات الهند وفارس القديمة وبين الروح العربية الاسلامية ذات الاستمداد الخالص من القرآن .

(٢)

أولا : إن النثر العربى بعد الاسلام قد تأثر باسلوب القرآن فى أغراضه وأساليبه من حيث أنه « أفضح ألفاظا وأسهل تركيبا وأعذب تعبيرا » ، ومن حيث أنه « أمتن سبكا وأبرع دلالة وآنق ديباجه » .

إذ الواضح أن القرآن قد بهر العرب أصحاب البلاغة ببلاغة أشد عمقا وأقوى ديباجه واصدق منهجا وبما حمل معه من العقائد والشرائع والقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والتربوية ، ولقد كان قائما فى مفهوم أدباء العرب أن القرآن كتاب منزل من عند الله ولذلك فإنه لا تجوز عليه مقاييس النقد الأدبى ، لأنه ليس من صنع أديب ولا عبقرى ، ولا يخضع لما يخضع له العمل الأدبى الانسانى من النقد أو البحث العلمى ،

ولذلك فقد كان من أكبر اخطاء مناهج النقد الأدبى الغربية الوافدة أنها حاولت أن تنظر إلى القرآن نظرة المبشرين والمستشرقين وتكاد كل كتابات طه حسين وزكى مبارك وعلى عبد الرازق أن تردد هذا المعنى بأسلوب خفى ودقيق ، والقرآن كتاب الله المعجز الذى اهتز له العرب وادهشتهم

بلاغته وبيانه ، وهو الذى تحدى المعاندين منهم والمكابرين بأن يأتوا بعشر سور من مثله أو سورة واحدة . فيعجزوا ، واعجاز القرآن ليس اعجازا لغويا ولكنه اعجاز شامل عام : من مختلف نواحى الأسلوب والفكرة والمضمون ، ولم يكن القرآن كتاب عبادة على النحو الذى يفهمه الغربيون من الكتب المقدسة ولكنه منهج حياة كامل (عبادة وعقائد ، وشرائع وقوانين ، وأخلاق وتربية) .

ولقد حاول الدكتور طه أن يغذى نظريات المستشرقين والمبشرين ويفرضها على الأدب العربى عن طريق دراسات كلية الآداب حين قال : إن القرآن ليس نثرا ولا شعراً ولكنه قرآن ، ولعله التمس مفهوم كلمة القرآن بردها إلى أصلها فى اللغة السريانة وهى تعنى معنى (الجهر) وذلك فى محاولة من الدكتور ليقول من وراء الألفاظ أن القرآن من كتب التراتيل والعبادات وهذا القول وارد فى كتب المستشرقين ، وكذلك ما أورده وردده معه الدكتور زكى مبارك عن أوائل السور أمثال (ع ـ ق . حم .. الخ).

حين قالوا ان هذه الحروف اشارات موسيقية أو رموزاصوتية يقصد بها ذكر النغمة قبل تلاوة السور . وهذا أيضا مما ردده المستشرقون والتمسوه فيما كانت تفعله الكنائس القديمة ولا سيما فى الحبشة حين كانت تفتتح تراتيمها بمثل هذه الحروف)[1] .

(ثانيا) أن هناك بونا شاسعا بين الأدب الجاهلى وبين القرآن والأدب العربى الذى نشأ فى ظل القرآن ، ليس فى الأساليب فقط ، حيث يختلف أسلوب القرآن عن سجع الكهان وعن الشعر والخطابه القديمة ولكن فى المضامين أيضاً فقد حمل القرآن معه مفاهيم وقيما جديدة تتعارض

(١) راجع بحث الدكتور على الوردى فى كتابه اسطوره الأدب الرفيع .

مع القيم الجاهلية معارضه واضحة : فى مختلف المجالات، فالقرآن يدعو إلى التوحيد وينهى عن القتل ، والسحر ، والإستكبار فى الأرض ، والتفاخر بالنسب ولطالما أشار الرسول إلى ذلك بوضوح وجدد الفاصل بين قيم المجتمع الإسلامى ومفاهيم المجتمع الجاهلى ومما قال : أن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ليس لعربى على عجمى فضل إلا بالتقوى ، وقال من قاتل تحت راية عمية تغضب أو تدعو لعصبية أو ينصر عصبية فليس منا .

وقد بدأ واضحا أنه يستحيل اللقاء بين فكر وفكر ، وتهج ونهج بل لقد كان نهج الاسلام واضحا فى مضادة كل فكر الجاهلية ونهجها وأبرز حقائقة : القبيلية والطبقية ، فدعا إلى أخلاق جديدة ، ونهى عن الفخر الاستعلاء والأعتداء والاستكبار ، ونقل معانى الكرم والقتال والنجدة من مفاهيمها القديمة إلى مفاهيم جديدة تدور حول نصره كلمة الله وأن تكون خالصة له لا يشرك بها فخرا ولا مغنما .

ثالثا : كان من أكبر الأخطاء التى وقع فيها دعاة مناهج النقد الأدبى الغربى الوافد الزعم بأن الجاهلية كانت حضارة جاء الإســلام تاجا لها ، والتخرص بالقول بأنه رجلا فردا مثل النبى محمد لم يكن فى استطاعته أن ينقل أمة كاملة من العدم إلى الوجود وغير ذلك مما أورده الدكتور زكى مبارك فى كتابه النثر الفنى .

وكان ذلك القول فى الاغلب متابعة للتغريب والغزو الثقافى وانتقاصا من قدر الدعوة الاسلامية التى كانت معجزة فى تحويل الأمة العربية فى ثلاث وعشرون سنة إلى أمة قائدة انشأت حضارة جديدة وأقامت دوله كبرى .[1]

---

(١) راجع رد فريد وجدى على زكى مبارك « المساجلات والمعارك الأدبيه » .

(رابعها) من الأخطاء التى وقع فيها الدكتور طه حسين : ما اورده فى بعض محاضراته من القول بأن العرب لم يكن لهم نثر فنى وانهم لم يجيدوا الانشاء الا حين اتصلوا بالفرس وأن أول كاتب فى اللغة العربية هو ابن المقنع الفارسى الأصيل .

ولقد كشف الدكتور زكى مبارك هذا الخطأ حين قال أن طه حسين سرق هذا الرأى من المسيو مرسيه ، وقال أن طه حسين كان يأمن عواقب تلك السرقة الادبية لأن كلام مسيو مرسية كان قد نشر فى مجله مجهولة يندر أن يهتم بها المصريون وهى المجلة الأفريقية التى تصدر بالفرنسية فى مدينة الجزائر ، يقول زكى مبارك : « ولكن الدكتور أخذ يتراجع ويتقهقر فقد تنبه إلى أن الشعوبية كان لهم دخل فى تقديم الفرس على العرب ولو أنه شاء أن يعرف أن الشعوبية لايزالون أحياء وإن لهم بقية تعيش فى القرن العشرين ومن بقايا الشعوبية مسيو مرسيه الذى يقول بأن العرب لم يكونوا يعرفون النثر فى الجاهلية ولا فى صدر الاسلام وأن التفكير المنظم لم يجيئهم الا عن طريق الفرس وأنت يا دكتور طه شعوبى مقلد » .

ومن الحق أن يقال أن رجال مدرسة النقد الأدبى الغربى الوافد كانوا يكشفون أخطاء بعضهم البعض ، وقد جعل الله بأسهم بينهم شديداً .

(٣)

أن هناك حقيقة هامة هى نقطه الانفصال الواضح ومناط الخلاف العميق بين فهم الأدب العربى بين أهله وبين فهمه بين المستشرقين والبيئات الأجنبية : هذه الحقيقة هى أن القرآن ليس من صنع النبى محمد ولا من كلامه وأنه من كلام رب العالمين، منزل بالوحى على قلب النبى ، وهنا يبدو ذلك الفارق الواسع والعميق بين كلام الله وكلام البشر، أما من حيث هو

كلام الله فهو موجه إلى الرسول ﷺ ، وفيه أحصاء لكثير من المواقف مع وجه النظر الحق لله تبارك وتعالى إليها ، وفيه من العلم والتاريخ والتشريع مالا يستطيع ارسول الإنسان الأتيان بمثله ومن حيث أنه توجيه من الله على الرسول أن يلتزم به ويطبقه .

فحين يظن المستشرقون والباحثون من الأجانب أن القرآن من كلام محمد يتغير الموقف تماما ، وتقوم نتائج بعيدة المدى فى الخطأ والانحراف على نسبة كلام الله إلى النبي ، وأبرز هذه النتائج أن يوضع القرآن فى مجال كلام البشر بينما هو نسق مختلف كل الاختلاف عن فنون الكلام البشرى . هذا من ناحية الأسلوب أما من ناحية المضمون فإن الاختلاف أشد عمقا .

ومقطع القول فى القرآن : أنه نسق ربانى أعجز أهل البلاغة وما يزال يعجزهم عن التطاول إليه أو الأتيان بآية من مثله ، وهو إعجاز ما زال بعد أربعة عشر قرنا قائماً وسيظل كذلك إلى نهاية الحياة .

وما يسمى البيان العربى قبل الإسلام لايكاد يوجد فى الحقيقة ، فالنثر العربى هو بالتأكيد نثر إسلامى خالص ، فلم يكن لدى العرب قبل الإسلام نثر بالمعنى الذى نعرفه اليوم من كلمة « نثر » بل كانت اسجاع كهان وبعض الحكم والأمثال ، أو كلام الوفود فى وصف الإعراب لبوادهم : هذا عن أول الإسلام ، ولم يكن النثر العربى وليد الحضارة الفارسية أو الفكر اليونانى ولم يكن ابن المقفع فى الحقيقة أول من كتب النـــثر ، كما يدعى بعض المستشرقين ، وإلا فماذا نسمى كلام النبي وكلام ابو بكر وعمر وعثمان وعلى بن أبى طالب وخطبهم وبياناتهم وآثارهم وكلام عشرات الصحابة خلال القرن الأول .

ومن هنا يمكن أن يتقرر أن القرآن ليس من جنس كلام العرب فى الجاهلية : سواء شعرهم أو سجع كهانهم وليس هو فن آخر غير الشعر والنثر

كما يدعى البعض ، ولكنه هو لب لباب الأدب العربى والمصدر الأول للنثر العربى منه نشأ وفيه نما وامتد ، وهو نتاج تلك الحصيلة الضخمة التى ألقاها القرآن — كتاب الله المنزل بالحق — من الالفاظ العربية التى كانت موجودة فعلا والتى لم تستعمل قط على هذا النحو البارع ، إلا حين استعملها القرآن ويضاف إلى ذلك فنون المعانى وأبعادها فى السياسة والإجتماع والاقتصاد والعلم والتربية والتشريع .

ولقد كان العرب قبل الإسلام مبرزون فى الشعر حتى كان عندهم بمثابة ديوان العرب فلما جاء القران تغير الوضع كلية وأصبح القرآن هو ديوان الإسلام ومصدر النثر والشعر . وقد أكد هذا الاتجاه أن الرسول كره ما كان من أساليب الجاهلية فى الانشاء وله عبارته المعروفة فى وصف ذلك قوله ﷺ [أسجع كسجع الكهان] ذلك أنه لم يكن قبل الاسلام سوى قول مسجوع يجرى على ألسنة الكهان .

وكل ما وصل إلينا حتى الآن يؤكد هذه الحقيقة وليس هناك دليل أكيد على ما أدعاه البعض - ومنهم الدكتور زكى مبارك - من وجود نماذج أدبية تمثل ثلاثة قرون قبل الاسلام بل هو محض افتراض لم يثبت بالدليل.

(٣)

وقد أعلن القرآن حقيقة أساسية : هى أن القرآن ليس شعراً وأن الرسول ليس شاعراً فقد نزه الله القرآن عن الشعر ونزه الرسول أن يكون الشاعر وندد بالشعر الذى هو فى ذاته منطلق الأهواء . ورسم للأدب طريقه (شعرا ونثرا) وفق منهج القرآن: أن يقول مايفعل وأن لايهيم فى أودية الغرض أو الفرض أو الغواية ، وقد أخطأ كل من حاول أن يجعل القرآن من قوالب

الشعر (من أمثال موير) وهى محاولة لاستغلال فرض لم يثبت للادعاء بأن القرآن ليس وحيا من الله . وقد دفع كثير من اعلام الأدب العربى والفكر الإسلامى هذه الشبهة ومنهم الجاحظ .

وموقف القرآن من الشعر يستمد مفهومه من أصل أصيل فى الإسلام هو الصدق الذى ينهى عن الباطل وعن الهجاء وتمزيق الأعراض والقدح فى الأنساب والتشبيب والغزل وبيع الكلمة بالهوى أو العصبية أو المادة . فالإسلام يجعل الأخلاق أطاراً للأدب والشعر بالذات ويجعل الالتزام الأخلاقى ضابطا هاماً ربما عده البعض قيداً يحول دون حرية الأبداع، غير أن الإسلام يضحى بهذه الحرية التى هى فى إنطلاقها لا تمثل الخير ولا الحق . ولقد رأينا الآفاق التى يمضى إليها الفن منطلقا من ضوابط القيم الأخلاقية فلا تصل إلى شىء إلا شىء واحد هو تجاوز الحق إلى الهوى والعصبيه ، والإسلام يضع الإلتزام فى مقابل حرية لا تصل إلى شىء إيجابى أو بناء ، ذلك أن الإسلام فى أساسه يجعل الفنون الأدبية موجهة إلى بناء المجتمع والفرد ولا يضحى بالأخلاق فى سبيل تجاوز قدر من الحرية لا يصل إلى الإبداع بقدر ما يصل إلى الهوى ، ذلك أن الإبداع له فى الأدب العربى مفهوم غير مفهومه فى الآداب الأخرى :

وخير مثل لفهم الإسلام للشعر ما صوره الرسول ﷺ : « قولوا قولكم ولا يستخفنكم الشيطان، وكل ما يخرج إلى الصنعة والاعنات والمباهاة والهوى والتشدق لا يمكن أن يكون أبداعا فى الفن فالإبداع فى الفن يتضمن الأداء والمضمون جميعاً فينكر قول الزور والفخر بالكذب الأفراط فى مديح من أعطى وذم من منع .

(٤)

ويتصل هذا بموقف الأدب العربى فى الفن فالقرآن يضع أساس الأصالة

فى أن يكون الفن أخلاقيا حين يقرران كلا من الفن والأدب والعلم إنما يبدأ من خلال التوحيد نفسه ويتحرك فى إطاره ، ومن هنا فإن أى عنصر من عناصر الفكر يصبح لقيطا إذا هو انفصل عن القاعدة الأم أو لم يتوام مع العناصر الأخرى فى هدفها الأصيل وهو : بناء الفرد وبناء المجتمع من مجموع الأفراد.

فالقانون الأخلاقى أساس تتحرك كل القيم فى اطاره بينما تستمد القيم الأخلاقية وجودها من التوحيد . فالفن للفن افتراض مرفوض فى الفكر الإسلامى وبالتالى فى الأدب العربى الذى هو ثمرة هذا الفكر ، ووليده الأصيل ، وهو مايسمى فى القرآن (وأنهم يقولون مالا يفعلون) ويأتى الالتزام الأخلاقى فى الفن فى عبارة القرآن (إلا الذين أمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا) .

فالفن سلاح من أسلحة الفكر لبناء المجتمع الربانى ، له وظيفة فى العطاء النفسى والروحى . ومن هنا فإن الفنان أو الشاعر فى الإسلام لا يعنى بالعبارة وحدها ولا يضحى من أجلها بالمعنى، كما أنه لا يدع المعنى يصرفه عن بلاغة الأداء وحسن البيان، ولقد التزم المجتمع الإسلامى مفهوم القرآن فى الفن ،وارتفع بيان القرآن على الشعر ، فقد كان لتأثر المسلمين به ما صرفهم عن الشعر فاستصغروا أمره ،كما وقع للبيد عندما سأله عمر أن يرسل إليه ماقاله فى الإسلام فأرسل إليه الفاتحة وكتب له أن الله أغناه عن قول الشعر بدارسة القرآن [1] .

---

(١) عن بحث الدكتور عن الرشيد :مصطفاى .

أما إنحراف الشعر بعد ذلك فأنه كان خروجا بالأدب العربى عن منهج القرآن وسيطرة مفهوم فارسى وثنى أو مجوسى على الأدب مما غلب ظواهر الخمريات وطوابع الهجاء وأعلى تقليد الفرس فى أدبهم الذى يحمل طابع الزندقة الالحاد وقد غلبت هذه الظاهرة فترة ما ثم عاد الأدب العربى إلى مفهومه الأصيل.

(٥)

فتح القرآن للأدب العربى أفاقا جديدة أخرجته من طوابع القبيلة والفردية والإباحية ودفعته إلى الآفاق الرحبة : أخلاقية واجتماعية ، وكان أبرز مظاهر طابع الأدب العربى سيطره القرآن على الاخيلة الشعرية وصدق الأداء ، وإيجابية المضامين وارتباط الكلمة بالسلوك .

كما كان للقرآن أثره فى التراث القديم السابق له فقد استبقى المسلمون منه ماساير القرآن لغة أو مضمونا وهذا «التوحيد» الذى قدمه القرآن كانت له يد فى توحيد اللغة العربية فلولا القرآن لظل الشعر الجاهلى مختلف الصيغ والأوزان ولكان بابا إلى بلبلة الذوق العربى باختلاف اللهجات والأذواق».

« والقرآن هو الذى ساق العرب على اختلاف قبائلهم ومواطنهم ولهجاتهم فى تيار واحد وهو الذى جعل من الشعر الجاهلى سناداً لما فيه من ألفاظ وتعابير ، بحيث لم يبق من ماضى الجاهلية إلا ما أراد له القرآن أن يعيش » .

« وكان للقرآن أثره فى غزو الأذواق والقلوب فى البلاد التى فتحها المسلمون . فالفرس والهنود والمصريون والاندلسيون سمعوا القرآن قبل أن يسمعوا الشعر الجاهلى وكذلك كان القرآن أسبق فى تلوين ما صار عند تلك الأمم من شمائل واذواق . وقد تأثر المسلمون بأدب القرآن وهم يقراؤن سورة فى الصلوات ويتدارسونه صباح مساء » .

« والقرآن هو أساس ماعرف المسلمون من المذاهب التشريعية والفلسفية وهو عندهم المرجع فى الشواهد اللغوية والنحوية والبلاغة .

« والأمم الإسلامية توارثت من جيل إلى جيل : أن القرآن له تأثير شديد فى تكوين الذوق العضوى والأدنى ومن المبشرين من عاش متنكراً فى الأزهر بضع سنين ليتذوق بلاغة القرآن لكى يتسنى له أن يواجه الجماهير بلسان عربى مبين .

« وإن القرآن هو أس الفصاحة العربية : أثر فى أخيله الكتاب والشعراء والخطباء ولقد حرص المسلمون والنصارى واليهود على تذوق البلاغة القرآنية لأنها بلغت الغاية فى الدقة والعذوبة والجمال :

« وقد استطاع القرآن أن يؤثر فى كل شىء حتى العلوم الرياضية فهى عند أهلها تأييد لآيات القرآن المجيد . ومن يراجع أحوال العرب والمسلمين فى حياتهم العلمية والأدبية يراهم يدورون حول القرآن فى أكثر الشئون ، فعلوم الفقه والتوحيد والصرف والنحو والمعانى والبيان والبديع يراد بها جميعا فهم ما يشتمل عليه القرآن من أغراض علمية وأدبية ».

« وقد استوحى العرب القرآن فى جميع الشؤون وجعلوا الأدب كله وسيلة لفهم القرآن وفهمه من الوسائل التى يتذرع بها الشعراء والكتاب والخطباء للتفوق فى البيان » .

« ولقد نص مؤرخ الأدبين الفارسى والتركى أن القرآن أثر فى هذين الأدبين تأثيرا بليغا .

« وللقرآن أثره فى وحدة اللغة العربية ، فبفضل القرآن امتدت الحياة فى

لغة قريش نحو خمسة عشر قرنا ولو أن العرب خلت حياتهم من الدعوة الإسلامية لكان المستحيل أن يكون فى الدنيا إنسان يفهم ما أثر من لغة قريش قبل الإسلام بقرن أو قرنين ، وإنما استطاع القرآن أن يحفظ وحدة اللغة القرشية لأنه كان مفهوما فى كل أرض على أنه نموذج عال للبلاغة العربية فكانت البلاد الإسلامية ترجع إليه فى صيانة لسان العرب من البلبلة والانحراف .

«ولقد كان للقرآن أثر بعيد وعميق فى العقلية العربية : فقد رفع النظر من الأرض إلى السماء وإلى ما فوق السماء وعلم الناس أن يقرأو كتاب الطبيعة فى فصول السنة المختلفة ، من إنسان ونبات وجبال وسحاب وأمطار ونجوم وسماء ، وأن يقرءوا مابعد الطبيعة من (إله) فوق العالمين ، هو نور السموات والأرض كشف عن العيون غطاءها فأصبح بصرها حديداً فنظرت إلى العالم فرأته وحدة متناسقة الأجزاء تخضع لكلها لإرادة الله وأعلن الثورة على النظرة المادية التى كان ينظر بها أهل الجاهلية فكانت كل ضربة بالمعول فى صنم ثورة على ذلك النظر ودوت كلمة لا إله إلا الله فى جزيرة العرب تعلن ضياع الوثنية وعبادة المادية[1] .

وقد أشار كثيرون إلى أثر القرآن فى الأدب العربى فقال حنا الفاخورى : أن القرآن كان من عوامل توحيد اللغة وحفظها وهو أساس العلوم الدينية الإسلامية والعلوم البيانية العربية وقد فتح الإسلام للأدب العربى أفقا جديدة وامهر اللغة العربية بألفاظ ذات دلالة جديدة وكان الأثر الأكبر للقرآن فى أصول الدين (من أحكام وتشريع ، سياسى واجتماعى ودينى) .

---

(١) الدكتور زكى مبارك فى بحثه عن جناية أحمد أمين على الأدب العربى .

وكان القرآن من عوامل توحيد اللغة وفرض لغة قريش توسيع دائرتها وكان هذا من أقوى الأسباب التى عملت على حفظ اللغة العربية حية وعلى نشرها فى الأمصار وبذلك «كون الإسلام من العرب أمة موحدة الروح واللغة تخضع لنظام واحد» ومعنى هذا أن الإسلام وحد كلمة العرب» .

(٦)

لا مشاحة أن القرآن هو الذى حدد طابع الأداء العربى : أسلوبا ومضمونا وقعد قواعده : ومن طابع الإسلام استمد الأدب العربى روحه ومزاجه وذاته وذاتيته الخاصة وأبرز هذه الملامح وضوحا أن قدم الإسلام الفكر على الأدب وجعل الأدب (مفهوم الوجدان والخيال والشاعرية) ضمن دائرة الفكر . وبذلك أعلى الإسلام (أدب الفكرة) :

وأنكر الأدب العربى المغالاة فى الزينة اللفظية فى ظل قاعدة : لكل مقام مقال ، وفى نفس الوقت الذى حافظ فيه على الأصالة والجزالة والبيان المشرق ، أنكر المحسنات اللفظية والأسلوب البديعى واعتبره خروجا على منهجه وقد زيف العلماء إنحراف الأدب إلى السجع والزخرف، قال ابن تيمية: أما تكلف الاسجاع والأوزان والجناس والتطبيق ونحو ذلك مما تكلفه متأخرو الشعراء والخطباء أو المترسلين فهو لم يكن من دأب خطباء الصحابة والتابعين والعلماء منهم ولا كان ذلك مما يهتم به العرب وغالب من تعمد ذلك يزخرف اللفظ بغير فائدة مطلوبة من المعانى ، كالمجاهد الذى يزخرف السلاح وهو جبان ولهذا فإن الشاعر كلما أمعن فى المدح أو الهجو خرج فى ذلك إلى الأفراط فى الكذب يستعين بالتخيلات والتمثيلات)[1] .

---

(١) ابن تيميه: منهاج السنه .

وهكذا كان القرآن رائد فكرة الأصالة فى الأسلوب الجذل بعيدا عن السجع والزخرف وغلب المعانى على اللفظ وكان النموذج القرآنى هو المثل الأعلى على ذلك .

ويقول غوستاف فون غرنباوم تعليقا على ذلك « من هذا النفور ، من الإستسلام لدوافع الخيال وهذه الرغبة للبقاء داخل نطاق الحادث الواقعى الحقيقى يمكننا أن نستشف بعض العلاقة بنزعات معينة بثها الإسلام حول الإنسان منذ البداية فقد اهتم الدين الجديد بأن يؤكد أن لا خالق إلا الله وأنه مطلق القدرة فى كل شىء ، ولم ينس أن ينكر على الإنسان كل قوة تثير فيه الغرور بكفاياته ومواهبه وتزعزع موقفه من علاقته بالله » .

* * *

ولقد اثيرت مرات ومرات قصة (الزخرف الفنى) وما ردده المستشرقون أمثال مرسية واتباعهم من أن الزخرف الفنى وصل إلى العرب من الفرس ، وغير الدكتور طه رأيه بآخره وقال أن الزخرف وصل إلى العرب من اليونان وكانت الحجة أن المولعين بالزخرف أكثرهم من الفرس المستعربين وحاول الدكتور زكى مبارك الدفاع عن النثر الفنى فقال أنه من طبيعة اللغة العربية وأن آية ذلك هو القرآن ، وتتصل هذه الشبهة مع منطلق أساسى تغريبى يقول بأن البلاغة العربية جاءت من البلاغة اليونانية بما أورده طه حسين فى مقدمة كتاب نقد النثر المنسوب إلى قدامه . والواقع أننا يجب أن تفرق بين مصطلحين: تفريقا واسعا عميقا ، بين مصطلح النثر الفنى ومصطلح الزخرف . أما مصطلح النثر الفنى فقد اتخذ منطلقه من القرآن ، أما الزخرف بمفهوم الاسجاع والجناس والطباق والمحسنات اللفظية فذلك هو الدخيل الذى جاء من الفرس ولم يكن أصلا مطابقا لمفهوم القران فى الأداء والبيان : وفى هذا الزخرف

مغالاةَ وخروج عن أسلوب القرآن الذى يحرص كل الحرص على تغليب أدب الفكرة مع المحافظة على الأداء البليغ الذى يحفظ للاسلوب العربى موازاته مع القرآن حتى لا يتخلف عنه وبذلك تحدث الهوه الخطيرة التى تحول دون فهم القرآن وتذوقه واستمرار تأثيره فى النفس والعقل الإسلاميين .

أما القول بأن الزخرف عنصر أصيل فى اللغة العربية وأن شاهده هو القرآن فقول فيه تجاوز كبير ، وعجز عن التفرقة الدقيقة بين النثر الفنى والزخرف فليس القرآن زخرف بما تحمله هذه الكلمة من معنى يغلب اللفظ والسجع والمحسنات أو يرجح الأداء على المضمون .

وهذا الزحزف الذى انحرف بالأدب العربى أسلوبا واداءاً عن منهج القرآن قد ظل يسيطر حتى وصل إلى أدب المقامات الذى يزرى بالأدب العربى ، أما أن القرآن كان يخاطب قوما يفهمونه ويتذوقونه فهذا صحيح من ناحية أن القرآن قدم للناس كلماتهم فى صياغه جديدة تعلو عن ماعرفوا وتظل عاليه عن الأسلوب العربى ، معجزة إلى آخر الدهر ، وقد تأكد أن القرآن هو أساس المنهج الكتابى وأن النثر الإسلامى لم يلتزم السجع وانما كان يقع السجع بسيطا مقبولا حين يقع لا تكلف فيه ولا التزام ، (والسجع فى الأصل حلية يزدان بها النثر وهى مقبوله مادامت تجرى فى حدود الاعتدال والقصد، كما وقع فى القرآن فالقرآن يسجع أحيانا ولكنه لا يلتزم السجع) وتجىء هنا شبهة القول بأن النثر الفنى بدأ بابن المقفع أو عبد الحميد ويكون صحيحا أن يقال أن الزخرف هو الذى بدأ بهما وهو أول مرحلة الانحراف.

أما من ناحية الأسلوب العربى الفنى فإن أول أسلوب عربى قرانى هو اسلوب الرسول وكل الأساليب العربية متصلة به ومنها اساليب أبو بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن البصرى وعمر بن عبد العزيز وأن الزخرف

بالصور التى عرف بها كان دخيلا على أسلوب القرآن ، وقد بدأ مع كتاب الفرس ثم استشرى مع تخلف الأدب العربى عن مفهومه الأصيل وغلبة الاداء على المضمون وتخلف المضمون عن دوره الحقيق ومفهومه الأول .

وإذا كان السجع عنصر من عناصر البيان القرآنى فإنه ليس مقطوعا به فى نظر الكثيرين ومنهم الباقلانى الذى نفى ورود السجع فى القرآن ولقد حاول المستشرقون أن يركزوا كثيرا على السجع جريا وراء هدف مضلل هو القول بأن القرآن كتاب صلوات وأنه شبيه فى ذلك بالكتب الأخرى ، التى احتوت على صلوات وترنيمات . ولكن القرآن فى الحقيقة ليس كتاب صلوات فحسب ولكن الصلوات جزء منه وهو كتاب جامع للشريعة والعبادة ومناهج العبادة والحياة جميعا .

فالسجع والأزدواج من فنون القرآن ولكنه ليس الفن الوحيد فقد اصطنع القرآن فنونا من الأساليب جريا وراء منهجه الأصيل فى مخاطبة القلوب والعقول ، أما الصورة المسرفة التى عرفها الزخرف فى الأدب العربى خلال أزمته فليس مما يتفق مع طابع القرآن الجامع المتكامل.

وقد كره رسول الله أن يكون الأسلوب العربى مسجوعا كلية وقال قدامه : انما انكر صلى الله عليه وسلم ذلك لأنه أتى بكلامه مسجوعا كله وتكلف فيه السجع تكلف الكهان ، أما إذا أتى به فى بعض كلامه ومنطقه ولم تكن القوافى مختلفة متكلفة متمحملة مستكرهة وكان ذلك على سـجية الانسان وطبعه فهو غير منكر ولا مكروه بل قد أتى فى الحديث (ويقول العبد مالى مالى وماله من ماله إلا ما أكل فافنى أولبس فأبلى أو أعطى فأمضى) .

(٧)

سيبقى « القرآن » النموذج الخالد : قمة البيان العربى وسيمضى الأدب العربى فى مناخ القرآن وليس ذلك لأن القرآن هو كتاب الله الخالد وحسب ، بل لأنه ينطلق من أعماق الفطرة ويلتقى بالمزاج النفسى والاجتماعى المسلم والعربى فى جمعه بين الروحى والمادى .

وقد كان من أبرز مميزات الاسلوب العربى : عنايته بالايجاز أكثر من عنايته بالاطناب وكانت قاعدتهم (انما الألفاظ على أقداد المعانى) والايجاز انما يعنى أداء حاجة المعنى ، ويختلف الأدب العربى فى هذا مع الآداب الغربية التى تتميز بالاطالة فى التفاصيل .

وكذلك ليس التكرار فى البيان العربى مبغوضا أو منكوراً فان البيان العربى بيان دعوة وإقناع فلا بأس من أعادة صياغة الفكرة بصورة وأخرى وثالثة ، وليس معنى هذا أن الأدب العربى يكره التحليل ولكنه يؤمن بأن الجمل القصيرة المركزة المحكمة هى التى تبقى فى الأذهان والقلوب مثل قول عمر أن كثير الكلام ينسى بعضه بعضا » .

ولقد صور ابن قتيبه هذا المعنى حين قال : القرآن جامع لكثير من المعانى فى القليل اللفظ . وانطلاقا منه إلى البيان العربى قول الرسول : أوتيت جوامع الكلم ويقول أحد الباحثين : انما يعرف فضل القران من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتتانها فى الاساليب وما خص العربية دون جميع اللغات فإنه ليس فى جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة واتساع المجال ماأوتيته العرب ، وطابع القرآن فى الاداء على نحو ما ذكر الباقلانى (جامع لوجوه القول من قصص ومواعظ واجتماع وأحكام ووعد ووعيد

إلى غير ذلك من الوجوه دون أن يكون فى تأليفه تفاوت أو نزول عن المرتبة العليا بينما لانجد لأحد من البلغاء مهما علت منزلته أدبا لاتفاوت فيه).

ومن هنا تتميز سمة القران وهى تكامل عناصر الاداء فى فنونه المختلفة وفى تكامل عناصر المضمون فى عناصره جميعها .

ولقد دعا الكتاب فى كل عصر، وفى عصرنا الحديث إلى التماس طريقة القران فى التصوير والتظليل باعتبارها أعلى طريقة للاداء ونقلها إلى عالم الإدب (فإن ذلك من شأنه أن يرفع الأدب العربى إلى أفاق رفيعة لم يصل إليها إلى الآن) .

يقول أحد الباحثين : (من العجيب أن يكون القران هو كتاب العرب الأول ثم لا يستفيد الأدب العربى من طريقته الأساسيه شيئا بعد نزوله وتيسيره للذكر).

وليس اسلوب القران فى جملته تصويرا فنيا (بل أن التصوير[1] الفنى هو اداة واحدة من أدوات التعبير الكثيرة فى القران وليست هى الغالبة ولا الكثيرة فتارة يعبر عن المعنى المراد بالتعبير المتكافىء المعنى واللفظ والتى يستخدم الألفاظ الوضعية وحدها ، وتاره يستعير لفظا واحدا من عشرات الألفاظ التى هى فى الجلة ليحرك به الخيال ويلمس الحس لمسا رقيقا ، وتارة تكون الفاظ الحقيقية وملابسات الخيال متساوية وتارة تكون ملابسات التصوير وأثارة الخيال هى الغالبة ، وتارة تكون هى الكل ، ومع ذلك يحتفظ القران فى كل أولئك بأسلوبه المتفرد وسر أعجازه، فليس التصوير الفنى

---

(١) راجع عبد المنعم خلاف فى مناقشة مع آخرين م ١٩٤٤ الرسالة .

هو سر الاعجاز فى تعبيره) : (فى القران تصوير فنى ومنطق وحديث للعقل وحديث للقلب جميعاً).

° ° °

لقد خالف القران كل ما سبقة من أساليب فى الاداء : سواء الشعر أو سجع الكهان ، خالف القرآن ذلك كله فلم يكن شعرا لخلوه من العنصر الأساسى فى الشعر وهو الفروق والقافية ولم يكن يشبه سجع الكهان الذى يلف الغموض معناه حتى يصلح تفسيرة على وجوه شىء ، فضلا عن قصر هذا السجع ، فقد كان لا يتعدى جملا معدودة أما الخطب التى وردت الينا من العرب فمكونة من جمل قصيرة مسجوعة سجعا يكاد يكون ملتزما قرينة المعنى ليس لها هذه الأهداف القرآنية من تشريع واصــــلاح ، والحكم والأمثال جمل قصيرة لا يمكن أن تقاس بالقران فى اتساع مداه وعمق معناه .

، ولهذا كان القران يوم نزل على الرسول مخالفا كل المخالفة ، جميع الفنون الأدبية المعروفة عند العرب وقد اعترفوا هم أنفسهم بهذه المخالفة ، يروى أن عتبة بن ربيعه قال حين سمع القرآن : ياقوم قد علمتم إنى لم اترك شيئا الا وقد علمته وقرأته وقلته ، والله لقد سمعت قولا ما سمعت مثله قط . وما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة . وقال الوليد بن المغيرة : قد عرفنا الشعر كله : رجزه وهزجه ومبسوطه ومقبوضه وما هو بشاعر ، وسمع أعرابى رجلا يقرأ (فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا) قال اشهد أن مخلوقا لا يقدر على مثل هذا الكلام ، وقال أبو ذر : والله ما سمعت بأشعر من أخى أنيس ، لقد ناقض اثنى عشر شاعراً فى الجاهلية أنا أحدهم ، وأنه انطلق إلى مكة وجاءنى بخبر النبى : قلت فما يقول الناس قال : يقولون : شاعر ، كاهن ، وساحر ، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو يقولهم ، ولقد

وضعته على إقراء الشعر (بحوره) فلم يلتئم ولا يلتئم على لسان أحد بعدى أنه شعر » .

وهكذا أدراك العرب أن القران مباين فى أسلوبة لفكرتهم ، وأنه وأن كان موسيقياً ليس بشعر ، وهو أن كان فيه السجع فهو لا يشبه سجع الكهان ولهذا السبب عينه ، وهو أنه مباين فى أسلوبه لكلام العرب ، ذهب بعض النقاد إلى أن القرآن وأن كان من المنثور مباين لنوعيه : المرسل والمسجع ، فلا يسمى شىء منه مرسلا ولا مسجعا وإنما هو ايات مفصلة ، تنتهى إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها ، فالقران على هذا النحو : له نظامه الخاص به فى عرض أفكاره وفى ترتيب معانيه ، فيه السجع وفيه الارسال ولكن السجع المعجز ، يتبع اللفظ فيه المعنى ، والعبارة فيه طيعة غير متكلفة ولا مبتسرة ، ينتهى المعنى بانتهاء الآية ولا يتكلف فيها شىء من أغتصاب الكلمات أو التغيير فى التعبير حتى يصح السجع ويستقيم) .

ويقرر بعض الباحثين المعاصرين إن النسق القرآنى قد جمع بين مزايا النثر والشعر جميعا ، فقد أعفى التعبير من القيود الثقافية الموحدة والتفعيلات التامة فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع اغراضة الخاصة ، وأخذ فى الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية والفواصل المتقاربة التى تعنى التفاعيل والتقفية المتقاربة التى تغنى عن القوافى وضم ذلك كله إلى الخصائص ، هو أذن ليس شعرا وأن أخذ من الشعر خصائصة الفنية فهو نثر ولكن النثر الذى يرقى فيه التناسق الفنى افاقا وراء افاق » .

* * *

ولقد قالوا انهم عرضوا القران على أوزان الشعر فلم يستقيم فنفوا أن يكون شعرا ، ورأوه ذو فواصل تتفق فى الحرف الأخير وكان ذلك دأب الكهان فى سجعهم فظنوا آيات القران كسجع الكهان ثم لم يلبثوا أن تبينوا أن هناك فرقا شاسعا بين المنهجين : فالكهان يلزمون السجع ولا يعتدونه وهو سجع قصير الفقر ، غامض المعنى أما القران فقصير الفقرات حينا طويلها حينا اخر ولا يلتزمها أحيانا أخرى ، وهو فى كل ذلك واضح المعنى ظاهر الدلالة » .

وخير ما يوصف به (القران) أنه (ذكر) فهو لا يشبه الشعر لأنه لا وزن له ولا قافية ولا خيال وقد نفى القران عن الرسول أنه شاعر أو ساحر أو كاهن ، ولقد وصف الرسول البلاغة بأنها السهل الذى لا تكلف فيه ولا أغراب قائلا : أياى والتشادق ، أبغضكم إلى الثرثارون المتفيهقون وقد قال لجرير بن عبد الله البجلى : يا جرير : إذا قلت فأوجز ، وإذا بلغت حاجتك فلا تتكلف ، وجاء هذا فى المعنى الاصطلاحى : مطابقة الكلام لمقتضى الحال .

وكان نمط الرسول فى كلامه هو المثل الأعلى للبيان العربى : قال أعطيت جوامع الكلم ، فقد خصه الله بالايجاز وقله اللفظ مع كثافة المعنى وأنا لنجد فى خطبة الوداع أوجز خطاب وأعمق خطاب ولقد وجه الله سبحانه أن يقول عن نفسه « وما أنا من المتكلفين » ولذلك فقد عاب التشدق واستعمل المبسوط وهجر الغريب والوحشى ويكاد يكون مذهب الرسول فى الأداء « أن يكون بريئا من التعقد والتكلف والأعراب مجرداً من التصنع[1] .

وقد سار الخلفاء الراشدون على نهجه ثم سار على النهج جميع المفكرين المسلمين ولم يخرج على هذا النهج الا الشعوبية ودعاة الانحراف بمنهج الفكر

---

(١) عن كتاب البلاغة العربية لسيد نوفل

الإسلامى ويبدو هذا الانتقال من مفهوم القرآن إلى مفهوم الزخرف واضحا فى عبارة عبد الحميد الكاتب الفارسى حين قال : (خير الكلام ما كان لفظة فحلا) .

وكانت المؤامرة التى قام بها وأكملها ابن المقفع : هى فرض طابع الكتابة الفارسية على العربية لغة القران ونقل البلاغة الفارسية إلى العربية وأعلائها على الأصول القرانية التى عرفها ولقد تأثر الأدب العربى ثمة نتيجة السيطرة السياسية الفارسية ولكنه سرعان ما نفض عنه ريف الزخرف والسجع الخالص والمقامات وكذلك كان موقف الأدب العربى من الآداب الغربية فى العصر الحديث وهو مما تنبه له كثير من الباحثين . وقد أشار هاملتون جب إلى ذلك حين أكد أن هناك فوارق أساسية جذرية لاسبيل إلى الغائها أو محوها وسجل ذلك فى قوله : أن الذوق العربى كان ينبذ من الأدب الأوربى جميع العناصر التى لم يكن يألفها ، والحق أن الانسان الذى شب على المثل العليا الأسلامية لا يعجب فى الآداب الأخرى إلا بما هو متأثر بهذا اللون .

وهنا تجى الكلمة الفاصلة : فى أن القران من عند الله وليس من صنع عبقرى ، وهو معجزة الهية وليس آية فنية أنسانية ولذلك فانه لا يخضع لما يخضع له العمل الأنسانى من النقد وأن كان يمكن فهمه ودراسته على أساس طبيعته الأصلية .

ولقد كان القران آية وحده منذ نزل إلى اليوم وإلى اخر الدهر ، ومع محاولات الاقتداء به من بلغاء العربية فانهم لم يبلغوا شيئا وظل القران مفرداً بأسلوبه وطريقة عرضه ، وإذا كان لنا أن نتساءل ماذا أعطى القران للأدب العربى نقول أنه أعطاها الصدق والحق وباعد بينها وبين الأساطير الوثنية والمبالغة . وأنه قدم له ذلك التراث الضخم كله من البيان والمضامين النفسة والأجتماعية .

الفصل الثالث

النثر والشعر فى مفهوم الأدب العربى

أولت الدراسات الحديثة الشعر باهتمام كبير ، يكاد يكون أكبر من حجم الشعر نفسه فى الأدب العربى بل وكأنما هو أبرز فنون الأدب العربى بينما نرى الشعر فى مقاييس الأدب العربى الحقيقة ، بعد الإسلام، فى الدرجة الثانية بعد النثر الذى يمكن أن يقال أنه الفن الذى صنعه الإسلام فى الأدب العربى ، حيث لم يكن للعرب قبل الإسلام نثر فنى بالمعنى الذى نشأ بعد نزول القرآن، ويمكن القول بأن القران هو أول نموذج للنثر فى الأدب العربى كله ، وهو فى نفس الوقت أرفع نموذج واعلاه ، من حيث هو ذروه البلاغة والبيان ، ومن الحقيقية أن يقال وبأجماع الآراء أن الشعر كان ديوان العرب وكان هو الفن الأعلى والأغلب للحياة الأدبية فى الجاهلية وكان هناك إلى جانبه قدر يسير من سجع الكهان وبعض نصوص خطابية ، غير أن القرآن حين أنزل لسانا للدعوة الإسلامية إعاد تشكيل الأدب العربى من حيث أسلوبه ومضمونه أيضاً ، فقد قدم هذه الحصيلة الضخمة من البيان ومن الفكر التى أصبحت أساسا للفكر الاسلامى والثقافة العربية والأدب العربى جميعاً .

وقد أعلى القرآن طابع النثر ، من حيث أن القرآن نثر فنى منزل ، يعلو عن صنعه الكاتبين ، ويجل عن تقليدهم ، ويعجز أصحاب البيان منهم ، وفى هذا يقول عمر بن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن عندهم أصلح منه حتى أغناهم الله بالإسلام فتشاغلت عنه العرب ولهيت عن الشعر وروايته[1] .

(١) طبقات الشعراء لابن سلام .

ولقد كان للاسلام كما سجل القرآن موقفاً واضحاً ومفهوما صريحا من الشعر والشعراء ، فقد شجب القران (وهو قاعدة المفاهيم الأساسية لكل عناصر الفكر الإسلامى ، والأدب أحد هذه العناصر بالطبع) شجب ذلك اللون من الشعر الذى استشرى فى الجاهلية : من مغالاة فى المدح أو الهجاء أو إنحراف فى الغزل ولم يقر إلا لونا واحداً هو ذلك اللون المتصل بالأخلاق وأعلاء الطبائع والتسامى بالأعراض :

ولقد كانوا يقولون قبل الإسلام : أعذب الشعر أكذبه ، فدعا القرآن إلى الصدق وأقام مفهوما جديداً للأدب نقل به الناس نقله جديدة من المفاخرة والهجاء وغيرها بمجال إلى أرحب من الدعوة الإسلامية .

ولقد التمس الأدباء منهج القران فى الأسلوب ومثله الإعلى فى المضمون فكان أبرز مفاهيم البلاغة فى الأدب العربى هى « الايجاز » وأن تكون الألفاظ على قدود المعانى كما يقولون ، ونشأ النثر العربى المرسل الخالى من الصنعة المتكلفة القائم على صدق الأحساس عمق الفكرة .

ولقد اتجه الأدب العربى بالقران اتجاهين واضحين خالف بهما الجاهلية وارسى مفهوما جديداً للأدب العربى مستمداً من أصالة الرسالة ومزاج الأمة التى شكلها الإسلام بمفاهيمة وقيمة .

(أولا) أنكر الإغراق والمغالاة والاسراف فى الخيال وأنكر المبالغة فى العاطفة . الاعتماد على الوجدان ، واطلاقه ليقول ما يشاء :

« والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون » :

ومعنى هذا هو التحول إلى العقل وإلى الدقة والعلمية فى التعبير وإلى

الإبتعاد عن الهوى والإسراف فى الخيال والإسراف فى أعلاء العاطفة سواء فى مجال المدح أو الهجاء أو التصوير الحسى .

(ثانيا) أنه أعلى طابع الايجاز ، وأنكر أسلوب التفاصيل والاسراف فى تصوير دقائق الوقائع واستهداف التماس العبرة الأساسية والوصول فى إلى سرعة الغاية وإلى عقده الواقعة ، أو إلى مضمونها دون توسع أو إطالة .

ويكاد يكون هذا هو طابع الأدب العربى المميز وذاتيته الأصيلة فى مواجهة الاسراف فى التفاصيل الذى يطبع الأدب اليونانى القديم والأدب والأوربى وبهذين النعصرين الهامين غلب على الأدب العربى طابع العلم وتقهقر طابع الخيال المسرف والاغراق فى العاطفة والوجدان مما يقوم على أساس التهويل .

ولقد كان نمط القرآن مطابقا لهذا المفهوم ، أو بعبارة أصح أن الأدب العربى (والفكر الاسلامى كله) قد التمس هذا الأسلوب من القرآن الذى عرف به فى منهجه وأسلوبه ومضامينه جميعاً .

ولقد كان القران فى هذا مطابقا للروح العربية وللمزاج الإسلامى القائم على الوضوح ، والصراحة ، وضوح الشمس المشرقة والأفق الساطع والصحراء الواسعة الفسيحة ، والأجواء المفتوحة المنطلقة ، فهو طابع وجدان ومزاج وذات لا تعرف الرمزية ولا الأخفاء ولا الظلال ، ولا طابع « بين بين » بين الظلام والنور ، أو بين السحب الداكنة والجبال السوداء ، أو بين العواطف الراعدة وأصوات الوحوش فى الظلام .

ومن هنا تبدو ذاتية الأدب العربى الواضحة الخلاف والتباين للاداب

الأوربية التى تقوم على الرمز والظلال والتفاصيل المغرقة ، بينما يقوم الأدب العربى على الوضوح والايمان والعقلانية غير سرف فى اعلاء الغريزة أو العاطفة .

ولقد أكتسب الأدب العربى من القرآن طابع الحديث إلى العقل والقلب جميعا ، فهو ليس عقلانية خالصة مسرفة فى جفاف العلم ولا وجدانية صريحة مسرفة فى الكشف والاستهواء .

ولقد أصطنع القرآن أساليب الوجدان وأساليب العقل وأساليب السخرية وأساليب التساؤل وأساليب التقرير كل فى موقعه ووضعه .

وبذلك بعد عن أسلوب الشعر الجاهلى القديم ، بالرغم مما حواه من موسيقى وفواصل وسجع يسير وتقفيه وتفاعيل ، وتكرار رقيق . فقد أستعمل القرآن هذه الفنون جميعاً ولكنه أستعملها فى غير اصرار على نوع منها واتخذ لكل موقف وحال الأسلوب الملائم، فهو إذن ليس شعرا ، وليست له خصائص الشعر ، ولكنه نثر ، وهو أول ماعرف من النثر العربى على وجه التحقيق ، وما سبقه لم يكن نثرا وإنما كان بمجموعه من سجع الكهان ونماذج الخطابة .

ولقد كشف الأدب العربى عن ذاتيته فى مفهوم الشعر فى مواضع كثيرة أبرزها أنكاره المفهوم الجاهلى فى أن للشاعر شيطانا أو رئيا من الجن وكذلك أنكاره المفهوم الأفريقى الذى يرفع الشعر إلى مستوى الآلهام كما أنكر ذلك التعريف الذى يوصف فيه الشعر والفن بعبارة « الخلق »، وميز الاسلام بين الوحى الذى يختص به النبى والآلهام الذى يتصف به الشاعر[1]

---

(١) جوستاف فون جرينباوم : دراسات فى الأدب العربى .

ولقد أشار كثير من الباحثين إلى أن كلمة : الخلق الفنى لا تطابق مفهوم الأدب العربى للإلهام ، فالخالق هو الله وهو يخلق من العدم ،ولذلك أرتبط فى مفهوم الأدباء والفنانين فى الفكر الإسلامى أن الملهم هو الله ، ولذلك بدأو فواتح أعمالهم باسم الله . ولذلك لم يستعمل المسلمون كلمة « خلق » فى الكلام على الفنون . ولكنهم آمنوا بالإلهام وأستطاعوا أن يقدموا فى مجال الشعر والنثر أعمالا جديدة باهرة فليست العبرة بالعبارة نفسها ولكن بالعمل الأصيل المجود .

* * *

ولقد خضع الشعر العربى لمفهوم القرآن ومنطق القرآن زمنا ، وسار فى الطريق الصحيح منافحا عن الدعوة الإسلامية مبتعدا عن الكذب والغواية ، مناضلا ضد الوثنية ، عارفا بمكانه وطبيعته من الفكر الإسلامى والأدب العربى ، وهو مكان يأتى فى الدرجة الثالثة بعد النثر والخطابة .

ويعترف بوزنه وقدره من حيث التحرز والاحتياط منه كمصدر للاحكام أو معبر عن العصر ، ذلك أنه سرعان ما انحرف الشعر العربى عن مكانه ومفاهيمه التى أقرها الأدب العربى منطلقا من القرآن وغلبت عليه مفاهيم جديدة نتيجة اتصاله بالآداب الشرقية واليونانية .

أولا : لماذا انحرف الأدب العربى :

أستمد النثر العربى أسلوبه ومضمونه من منطق القرآن وقدم فى خلال صدر الإسلام حصيلة ضخمة فى جوانب المعرفة : نظهرت علوم الحديث والفقه والتدوين وبدأ ذلك الارتباط العضوى بين القرآن والنثر العربى

واضحا عميقا وأمتد نحو اللغة العربية فاتسع نطاقها بما إضاف إليها القرآن من اصطلاحات وما قدم لها من مضامين .

غير أن إتصال الأدب العربى بالآداب القديمة والمعاصره له نتيجة التوسع والإتصال لم يلبث أن حمل معه الكثير من نتاج تلك الآداب ثم بدأت تلك المحاولات الشعوبية الضخمة فى اخضاع الأدب العربى للآداب الفارسية القديمه فى أسلوبها ومضامينها ، وذلك خطر لم يتعرض له الأدب العربى وحده وإنما تعرض له الفكر الإسلامى إيضاً وكان للآداب الفارسية القديمه طوابعها التى تمثل المزاج الفارسى الوثنى القديم ومن هنا إنحرف الأدب العربى عن منهجه الأصيل المرتبط بالقرآن وظهر ذلك فى الشعر والنثر جميعاً ، وأما فى النثر فقد ظهر فى غلبة أسلوب السجع والزخرف وأما فى الشعر فقد ظهر فى شعر الغزل الحسى وشعر الخمريات، ومن الحق أن هذا الإنحراف قد أفسد الذوق العربى الأصيل ، وأبعد الأدب العربى عن مزاجة النفسى والعقلى ، ومضامنيه المستمدة من جوهره وواقعه .

وقد جاء هذا نتيجة للآثار التى ترتبت على أنتصار الإسلام وسيطرة فكره على الثقافات القديمه الوثنية من مجوسية ومانويه وزرداشتيه وغيرها ثم إنحراف قادة المسلمين عن منطلق الإسلام نفسه إلى طوابع العصبية القبليه واعلاء العرق اعلاءاً يتعارض مع منهج الإسلام نفسه ، مما دفع الطوائف غير العربية إلى إعلان العداء والتكتل فى الجانب الآخر مع الثقافات القديمه وخاصة الفارسية لمعارضة هذا النظام والعمل على التخلص منه .

ومن هنا نشأت الحركة الشعوبية الخطيرة التى أستهدفت القضـــاء على الإسلام بالقضاء على مقوماته الفكرية والأدبية ومن هنا فقد تصدت هذه الحركة للأدب العربى لمحاولات أخراجه عن منهجه القرانى باعلاء السجع

والزخرف ، والغزل الحسى والخمريات وأعطاء طابع غريب من الكشف والتحلل ليس من طبيعة الأدب العربى نفسه وبدأت هذه الحركة فى انبعاث مفاهيم الراونديه والبابكيه والخرمية والباطنية والزنادقه والملاحدة لافساد مضامين الأدب العربى والفكر الإسلامى جميعاً[1] .

من الحق أن يقال أن الأدب العربى قد خضع لهذا الانحراف بينما استطاع الفكر الاسلامى أن يتحرر سريعا وأن يواجه حركة الغزو فى قوة وصمود وأن يكشف أخطاؤها ، وقد وضح فى هذه الأزمة كيف أن الفكر الاسلامى فى شموله وتكامله أقوى قدرة على مواجهة الخطر الذى عجز عنه الأدب ولقد كانت كتابات الجاحظ والثعالبى والمبرد وابن قتيبة وابن على القالى فى دحض شبهات الشعوبيين والكشف عن أصالة جوهر الأدب العربى ؛ من العوامل الهامة فى دخر خطه الغزو ، غير أن دعاة مذهب النقد الأدبى العربى الوافد قد استغلوا هذه المعركة لغير صالح الأدب العربى الحديث ، وحاولوا أن يلتمسوا منها صورة للمجتمع الاسلامى العربى فى هذه الفترة .

ولذلك فقد شملت المناهج الجامعية وغيرها دراسات واسعة عن أواخر العصر الأموى واوئل العصر العباسى ، وحاول طه حسين أن يتهم هذه الفترة فى عمر المجتمع الاسلامى بالإباحه ،والشك اعتماداً على بضعة شعراء من الماجنين لا يمثلون شيئا فى خضم من العلماء والفقهاء واللغويين والفلاسفة.

ومن الحق أن يقال أن الأدب العربى قد انحرف عن منهجه الأصيل

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول الحركة الشعوبيه راجع كتابنا « القيم الأساسية للفكر الإسلامى والثقافة العربية » .

وعن ذاتيته حين واجه هذا الغزو الفارسى وأن المعركة قد استمرت طويلا بين الأصيل والدخيل وفى هذه الفترة غلبت مظاهر الانحراف وتركت بصماتها فى آثار طائفة من الكتاب والشعراء .

ثانيا : انحراف الشعر عن مفهوم الأدب العربى :

أن الشعر العربى بعد الاسلام قد خضع لما خضع له الأدب العربى كله فغير مضامينة واغراضه عما كان يتناوله شعراء الجاهلية وأن بقيت أبواب الشعر محصورة فى المديح والهجاء والفخر والحماسة والغزل والرثاء .

ذلك أن الاسلام قد أعطى الأدب العربى ذاتية جديدة فى مفاهيم الحياة والمجتمع وعلاقات الأفراد .

واستقام أمر الشعر على مفهوم الادب العربى الاسلامى ، فاعطى حرية التصوير وبراعته باعتباره فنا ولكنه لم ينطلق دون قيود ، بل أخذ يتحرك داخل اطار أخلاقى واضح حيث يرتبط الأدب بالمجتمع ، على قاعدة أساسها « الصدق الفنى » دون أن يتعدى الضوابط المقررة ، كما أعطى الاسلام الأدب ، (والشعر جزء منه) ذلك الطابع الأنسانى : القائم على ايقاظ ضمائر الناس على الحق والخير والعدل وفى نفس الوقت احتاط الفكر الاسلامى فى النظر إلى الأدب على أنه أعمق معبر عن النفس ، فقد كان الأدب فى الأزمات الكبرى ينطوى ويعجز عن اداء هذه الرسالة بينما يتقدم الفكر نفسه لملأ الفراغ ، وقد بدا ذلك جليا فى إزمات الشعوبية والغزو الصليبى وحملات التتار وفى الغزو الأستعمارى الحديث .

فهناك احتياط واضح فى اعتبار الشاعر كأصدق معبر عن العصر الذى يعيش فيه وذلك بحسبان أن الشعراء ورجال الفنون قوم عاطفيون ، تقصر

نظرتهم عند الوجدان ولا تستطعون التطلع إلى أبعاد الصورة الكاملة ، وعواطفهم دائما تغلب عقولهم ، ومن هناك كانت الصور التى يقدمونها مبالغا فيها ، فهى أكبر من الواقع ، وأكثر بريقا ، ولا تلتزم الاعتدال والانصاف دائما[1] .

* * *

ويجمع الأدباء ومؤرخو الأدب على أن الشعر فى الصدر الأول من الاسلام من حيث الاساليب لا يختلف كثيرا عنه فى الجاهلية ، أما فى المعانى والاغراض فقد كان الفرق بين العصرين كبيراً جدا ، فقد هجر الشعراء المسلمون الأعراض الوثنية ، كالقسم بالأصنام والكلام عن العصبيات ، والفخر بالخمر والثار الا قليلا ، ثم أخذوا مكانها المعانى الأسلامية مثل : التوحيد والتقوى والجهاد ، والمعروف أيضا أن الشعر فى صدر الاسلام تخلف عن مكانه الأول فى الجاهلية وسبقه النثر والخطابه التى ازدهرت كثيرا وكان « القرآن » قد أشار فى موضعين إلى الشعر والشعراء فشجب مفهومهما المنحرف ، كما نهى الرسول الشعراء عن ذكر الأغراض واثارة كوامن الاحقاد والاشاده بالعصبيات والأنساب .

وكان من الطبيعى أن يتصدر أسلوب القرآن : البيان العربى ويشغل الناس ، وقد لوحظ أن الشعر فى صدر الاسلام قد تطور فى اطار المناهج الاسلامية الجديدة فقلت فيه جوانب المديح والمبالغة والهجاء وضعف جانب الاسراف والعنف . وجرى التحول واضحا فى الغزل والنسيب .

---

(١) تصرفنا فى هذا المعنى بعد أن نقلناه عن بحث للاستاذ على أدهم .

كما عمق فن الرثاء للشهداء ، والاشادة بالاسلام والدعوة الاسلامية وغلب الحكم والأمثال والحث على مكارم الأخلاق .

وقد جاء ذلك كله فى اطار نهى الاسلام عن المبالغة والمغالاة بصفة عامة والمفاخرة والمناجزه بصفة خاصة وقد كشفت كلمات الرسول وتفسيرات عمر بن الخطاب مفهوما جديدا هو أن العصر عصر القرآن ، لا عصر الشعر الذى كان ديوان العرب ومناط فخارهم وابرز فنونهم الأدبية وأن على الشعر أن يتحرر من مفاهيمه الجاهلية ويخضع لمفاهيم القرآن ، وان عليه أن يكون سلاحا من اسلحة التوحيد فى مواجهة الوثنية ، وقد تحول فعلا شعراء من أمثال حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحه فاتجه شعرهم إلى مدافعه خصوم الاسلام حتى قيل أن هؤلاء النفر كانوا أشد على قريش من نضح النبال .

وقد نفى القرآن الشاعرية عن رسـول الله نفيا باتا ، وابان التفرقة الواضحة العميقة بين نبوة الرسول ورسالته السماوية البعيدة عن خيالات الشعراء أو الهام الشياطين كما كان يدعى شعراء الجاهلية ، ودحضا لما وقع فى نفوس خصوم الاسلام من شبهة نسبة بلاغه القرآن إلى النبى واتهامه بانه شاعر (وما علمناه الشعر وما ينبغى له ، أن هو الأذكر وقرآن مبين) وصور القرآن دعواهم « بل قالوا اضغاث أحلام ، بل افتراه ، بل هو شاعر » وقال : أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون ، قل تربصوا ، وقوله « ويقولون أئنا لتاركوا الهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين »

ورد القرآن على كل الدعاوى الباطله فى حسم : « فلا أقسم بما تبصرون

وما لاتبصرون ؟ أنه لقول رسول كريم وماهو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا يقول كاهن قليلا ما تذكرون ، تنزيل من رب العالمين ،

وهكذا وضع القرآن الحدود الفاصلة بين بيان الجاهلية وبيان الاسلام بين الشعر وبين القرآن ، كما أكد القرآن أمية الرسول ، دفعا للاتهام الذى يقول بأنه قرأ الكتب السماوية ونسج على غرارها :

« وما كنت تتلوا قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ،

ولم يمنع الأمر بعد وضع هذه الحدود الفاصلة الواضحة بين القرآن والشعر ، وبين النبوة والشاعرية من أن يكرم الرسول الشعراء . وأن يقول : لحسان اهجهم وروح القدس معك .

ولا يمنع من أن يعفو عن كعب بن زهير ولستمع إلى قصيدته ويجيزه :

فقد بلغ كعب بن زهير أن الرسول أهدر دمه لشعر قاله ، فقدم على النبى متنكراً وقال : يارسول الله يبايعك رجل على الاسلام وبسط يده وحسر عن وجهه وقال : بأبى أنت وأمى يا رسول الله ، هذا مكان العائذ بك ، أنا كعب بن زهير فتجهمته الأبصار وغلظت عليه الألسنة لماذكر به رسول الله فى شعره . فامنه الرسول فلم يلبث أن انشد فى مدحه : قصيدته المعروفة (بانت سعاد) .

* * *

هذا هو مفهوم الشعر فى الأدب العربى فى صدر الاسلام ، وهو مفهوم أعطى حرية القول وصدق التعبير ، وعمق الآداء فى داخل اطار القيم

الاسلامية القرآنية وجعل الأخلاق قيمة أساسية من قيمه،وكان الشعر العربي حريا بأن يمضي صادق الأداء.وفى نفس الوقت مترفعا عن الأثم والهجاء والأفحاش والكشف .

غير أن اتصال الأدب العربي بالآداب الشرقية والغربية التي اتصلت به ، وأبرزها الأدب الفارسي القديم ثم الأدب اليوناني الأغريقي قد دفعه إلى الإنحراف وافسد جـــوهره ، وضلل ذاتيته وأصاب مزاجة النفسي بالاضطراب والانحلال .

وكما فسد النثر بالسجع والزخرف ، فسد الشعر بالكشف والغزل الحسي والخمريات لم يكن انحراف الشعر العربي صادراً من طبيعة فيه ، وانما جاء نتيجه للعوامل الخارجية التي كانت تصاحب الحركة الشعوبية التي كانت تظهر الخصومة للعرب وتخفي هدفها الأصيل وهو هدم النظام الإسلامي كله.

ويكشف ذلك أن رؤوس شعراء المجون والخمريات كانوا جميعا من أصول فارسية ومن الزنادقه الذين عاودوا مفاهيم المجوسية والمانوية والمزدكية وعجزوا عن أذاعتها عانا فانشاوا هذا التيار من المجون والزندقه والإباحة وقد اتصلت هذه العناصر الثلاث اتصالا واضحا حين ظهرت جمـــاعة (أبو نواس) واتصل ذلك بالهجاء والرفض والمجاهرة بارتكاب المحارم والدعوة إليها وتحسينها ومن هنا برز ذلك اللون من الشعر الذى جمعه الأصفهاني فى الأغاني والثعالبي فى (يتيمة الدهر) .

وقد ضمت هذه العصبة : أبو نواس وبشار ومطيع بن إياس ووالبة والخليع وهو الشعر الذى أولاه مزيد الأهتمام الدكتور طه حسين فى كتابه حديث الأربعاء والذى فرض دراسته فى كلية الآداب وكان يملأ العجب أن يرى فتاة تقوم لتقرأ شعر أبي نـواس فى غزل المذكر وتشرحه ! وقد

تابع الدكتور طه فى هذا أساتذته من المستشرقين الذين أولوا أهتمامهم إلى مثل أبى نواس وبشار ، فلما جاء الشيخ الخضرى فنقى الأغانى من شعر الفحش ثار طه حسين على أستاذه القديم ثورة عنيفة ، ولم يكن هذا اللون من الشعر من طبيعة الأدب العربى ، ولا صادراً من أعماق النفس العربية . وقد أنكر الذوق العربى الأصيل مثل هذا الطابع المادى من المجون والأباحة والكشف .

ولكن دعاة مناهج النقد الغربى الوافد أرادوا أن يجعلوا من هذا الشعر مقابلا للأدب الأغريقى الغارق فى معانى التحلل والشذود .

واطلق عميد التغريب مع دعوته تلك قوله الآثم : (ليس للأدب أن يعطل عمله ليسأل عن قواعد الأخلاق) ولقد واجه النقد العربى الأصيل هذا الاتجاه المنحرف فنفى أنه مما ينسجم مع طابع الأدب العربى وذاتيته . وكشف عن أن مثل هذا الشعر لا يمثل الشعر العربى، ولا يمثل عصره ، وهو فى الغالب من عمل شعراء خاملين ليس لهم فى الحياة مثل أعلى ينهضون اليه ولا عمل شريف يبذلون فيه جهدهم[١] .

كما كشفت وقائع التاريخ الصحيحة أن أغلب هؤلاء الشعراء من غير العرب وانهم من زنادقه الفرس والداخلين فى المؤامرة الشعوبية الضخمة ، كما كشفت وقائع التاريخ أيضاً عن أن أغلب الخمارين كانوا من اليهود والنصارى ، وأن أغلب القيان لم يكنّ من العرب ، بل لقد أدى انتشار القيان والكشف إلى إنسحاب المرأة العربية المسلمة الحرة من الحياة الأجتماعية .

---

(١) خلدون الكتانى — مجلة الكتاب ١٩٤٧ .

ثالثا : الكشف والغزل :

غيرت القيم الإسلامية مفاهيم الحياة الاجتماعية الجاهلية فى مختلف جوانبها وأنشأت فى مجال النفس الانسانية تشكلا جديدا فقد انكر الإسلام الرهبانية والاباحية على السواء ، وأعطى الحياة الانسانية حق الزينة والمتعة فى نطاق ضوابط جديدة قوامها الحلال والأخلاق والتوسط كما أذهب نزعات الجاهلية فى التفاخر بالاباء والعصبية والهجاء المقذع ، وكذلك وسد فى مجال العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمراة أسلوبا جديداً ، قوامه الحياء والخلق والتقوى، وقرر للمرأة حقوقا جديدة رفع بها قدرها وحررها من الذل والمهانة والعبودية ، فلم تعد رقيقا أو حريما ذليلا كما رفع عن المجتمع الإسلامى إصر تلك العلاقات المهينة الإباحية الذليله

كما أقر الاسلام حق النفس الانسانية فى المجال الحسى وفق نظام كريم رفيع ، ولم يرفض الإسلام الغرائز والميول الانسانية ولكنه اعترف بها وأقرها وفتح لها أسلوبا من التنفيس والتحقيق دون أن يخرجها عن قيمها الأخلاقية وعن العفاف والشرف . وقد صور الدكتور شكرى فيصل هذا المفهوم فى براعة حين قال[1] لم تكن الحركة الأسلامية منكرة للحياة العاطفية ولا متجهمة لها ولم يكن من شأنها أن تهمل هذا الجانب من حياة الانسان مختصره له أو مزدرية بشأنه ، وانما كان همها دائما أن تستثير هذه الحياة العاطفية وأن تجعل منها قوة دافعة نحو الخير والصلاح المشترك .

ويقول « نظر التشريع الإسلامى إلى النفس الانسانية على أنها هذه الكتلة من الأهواء والغرائز والميول ، وانها كذلك فى كل زمان ومكان تقريبا، لذلك رأى أن خير مايكون عمله فيها أن يسمو بهذه الميول ، لايجاريها

---

(١) تطور الغزل بين الجاهلية والاسلام .

وإنما يصعدها لا يقتلها وانما يستثمر القوى الخيرة منها ويحقق ما يمكن أن يتحقق عن طريقها من خير عام وأن لا يتركها فى صورتها البدائية المطلقة ولكن يهذبها ويصفى خبثها ويتحول بها عن مواطن الأذى إلى مواطن السلامه ، ومن الحق أن يقال أن هذا المفهوم كان واضحا فى عقول علماء المسلمين وقد صوره أدق تصوير الإمام ابن قيم الجوزية فى كتابه روضة المحبين حين قال : « لما كان العبد لا ينفك عن الهوى مادام حيا فان هواه لازم له كان له الأمر بخروجه عن الهوى بالكلية كالممتنع ، ولكن المقدور له والمأمور به أن يصرف هواه عن مراتع الهلكة إلى مواطن الأمن والسلامة ، ومثاله أن الله سبحانه وتعالى لم يأمره بصرف قلبه عن هوى النساء جملة، بل أمره يصرف ذلك إلى نكاح ماطاب له منهن، فانصرف مجرى الهوى من محل إلى محل وكانت الريح دبوراً فاستحالت صبا » .

* * *

ولقد كان مفهوم الإسلام فى مجال العاطفة والحس واضحا وصريحا وقريبا من الفطرة ، فهو لا يدافع الغرائز ويحطمها كما تفعل بعض دعوات الزهد والرهبانية واعتزال الحياة ، وهو لا يفتح لها الطريق إلى الانطلاق المدمر كما تفعل بعض دعوات الإباحة والكشف والجنس ، ولكنه يدفعها فى الطريق الوسط المأمون ، القائم على ترابط بين العقل والحس ، بعيداً عن الأسراف والامتناع جميعا ، ويصور الدكتور شكرى فيصل هذا الاتجاه حين يقول : « لم يقصد (الاسلام) إلى كبت هذه العاطفة (أى الحب) فى نفوس العرب ولم يحاول أن ينتزعها من نفوسهم ، وإنما كان أمرها هنا أمرها فى العواطف الأخرى ، أن يسمو بهذه العواطف وأن يطامن من كبريائها واثرتها فى الجاهلية ، وأن يمسك بزمامها فلا تترك انطلاقها وتمددها على حساب العواطف الأخرى .

وبذلك تحول « إتجاه الحب من خارج النفس إلى دخلها ، ثم « دفعة إلى تعمق ذاته بأكثر مما دفعه إلى أن يحقق ذاته ، ومن ثم « أخذ الحب فى الحياة الإسلامية يتمدد فى داخل الحياة النفسية بأكثر مما يتلمط خارجها ، مما جعلت منه « تعرفا إلى سرائر النفوس أكثر مما جعلت منه أشباعا لغرائز النفوس » فالشاعر الإسلامى حين يتحدث عن عاطفة الحب ، يتحدث عنها بأقوى مما كان من حديث الشاعر الجاهلى فهو يتعمق هذه العاطفة ويتأملها ويجول بها هذه الجولات الداخلية فى سرائر القلوب ومساربها . « والحياة الاسلامية نظرت إلى عاطفة الحب هذه من نحو آخر ، منحتها السمو وأضفت عليها التقدير ، ولكنها أشترطت بعد ذلك أن تظل هذه العاطفة فى نطاقها الفردى ، وأن يظل خيرها وشرها فى نطاق الحياة الفردية فلا تجاوز ذلك إلى الحساس بالحياة الأخرى من مثـــل حياة الأسرة وحياة المجتمع .

« كما قدست هذه العاطفة وباركت عليها مادامت عاطفة نيرة تتحسس طريقها وتعرفه ولا تتجاوزه ولا تعدوه ، فإذا خرجت عن ذلك وقفت لها الحياة الإسلامية تحدها وتكفكف من غربها ، ولذلك ربط الإسلام بين الحب والعفه ، وجعل من هذين المفهومين مفهوما واحداً ، » وتشبه العفه فى ذلك أن تكون الإطار الاجتماعى للحياة الفردية فكما أننا لا نستطيع فى حياتنا الفردية أن نتجاوز حقوق الجماعة ، كذلك نحن فى عاطفة الحب هذه يجب ألا نتجوز مقدسات الجماعة وقيمها ، ولم يقف الاسلام فى مفهوم الجب عند هذا الحد ، بل أنه حرص على « تنويع مسارب هذا الطريق لتخفف حدته وتضعف شدته ، ولا تصب كل قوى الحب وتياراته فى المراة ، ولا تركز فيها وإنما تتخذ هذه العاطفة مجالها فى نواح أخرى ، نعم » نوع الاسلام المحبة وشعب طرقها ، ومنها محبة الله ومحبة المجتمع ، ومحبة المؤمنين ، وتعشق للجهاد ، وايثار الأهل والفناء فى المكارم والأمجاد ، » ولم يعد هناك

إتجاه ثابت نحو المرأة كأتجاه الابرة المغنطة دائماً نحو الشمال، وهكذا تصرفت هذه الحيوية المتدفقه والفيض الداخلى، ومعنى هذا أن الاسلام لم يهدر هذه العاطفة ولكنه خضد شوكتها ولم يحطمها وإنما صقلها ورقق حواشيها، فقد وضع الاسلام قواعد الحيطة : بالعفة، والمعالجة بالزواج المبكر وتحريم الرهبانية وبذلك أهدر الاسلام من الحب جانبه الوحشى ليقوى فيه جانبه الانسى، فاعطى هذه العاطفة حياة متوازنة ومجتمعاً سليماً، لم يغال الاسلام بهذه العاطفة، ولم يترك لها سبيل النمو المتضخم الشاذة والاسلام خالف (الجاهلية والوثنية) فى نظرته إلى الحب من حيث المبدأ، لم يكن يرى أن تقتصر هذه العاطفة السامية على إرواء الهوى وإشباع الغرض وإنما كان يرى أن تكون قوة حافزة دافعة، ليست قوة سلبية فى الحياة، بل قوة إيجابية تدفع إلى الكمال وتؤثره على غيره، وتقوى العزم وتشحذه، فأثار بها الهمم السامية والعزمات العالية إلى أشرف غايتها[1] ».

* * *

وقد وضحت هذه المفاهيم فى الأدب العربى وظهرت فى نتاج عديد من الكتاب والفلاسفة والعلماء وأهمها : الزهرة : لابى بكر محمد بن داود الظاهرى

رسالة العشق : لابن سينا

طوق الحمامه : لابن حزم

روضة المحبين : ابن قيم الجوزية

ذم الهوى : لابن الجوزى

كما ظهرت فى مؤلفات أخرى مختلطة بالإنحراف الذى ساد الأدب

(١) بتصرف عن الدكتور شكرى فيصل فى كتابه تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام .

العربى حين اضطرب المجمع الاسلامى وانحرف عن مفاهيمه الأصيلة ، وأصطبغ بصبغة الفلسفات القديمه الفارسية والهندية واليونانيه وتقبل مفاهيمها المنحرفة فى الأباحة والرهبنة على السواء . مخالفا بذلك الفطرة الانسانية التى ألتمسها الاسلام فى مفاهيمه عن الحب والعلاقات بين الرجل والمرأه ومايتصل بها من فنون العاطفة والغزل .

وقد أشار اندريه لوشايلان ، فى كتابة عن (فن الحب العف) إلى ذلك الطابع العربى الاسلامى حين قال : وقد يذكر أدراكا جديداً للحب لم يكن للأدب الأوربى به عهد ، وفيه ترفع المرأة إلى مكانه لم تحظ بها من قبل فى أوربا ويخضع الفارس لها كما يخضع التابع للسيد صاحب الاقطاع فى تلك العصور ، فالفارس يضحى فى سبيل حبها ويبكى فى يسر حين يهدده الخطر فى حبه ويعد ضفعه أمامها نبلا وسموا لا استكانة فيه ولاضرر بسببه ، والحب طاهر بل هو على رأس الفضائل ، وهو الذى يعلم المحب الكرم ، ويبعث على التمسك بالخلق الكريم ، ولا يصح المرأ أن يحب أكثر من أمرأه ، ولا أن يحب أمرأة غـــير كريمة الخلق ، فالطهر والحياة والصدق والوفاء والتضحية هى دعائم الحب النبيل ، حب يكتنفه الحرمان ، ويطيب للمحب فيه العذاب ويشق عليه الظفر بما يؤمل من غاية ، هكذا صور شايلان طبيعة الحب العربى ، بما تختلف أختلافاً واضحاً وبعيداً عن الحب فى مفهوم الغرب وفى مفهوم الوثنية الاغريقية والجاهلية العربية ، ولذلك فإن مفهوم العرب للحب لم يلبث أن أنتقل إلى الآداب الإوربية وأثر فيها ، ولا شك أن هذا يدحض ماذهب إليه بعض المستشرقين من قولهم أن العاطفة العربية لم تحترم المرأة ولم تكن لها فيها مكانه كريمة .

* * *

ومن الحق أن يقال أن هذه المفاهيم الأصلية للفكر الإسلامي لم تلبث أن اصيبت بشيء من الانحراف نتيجة ما نقل الى تراث المسلمين من الفكر اليوناني والفارسي والمسيحي وما حمله دعاة الشعوبية من آراء منحرفة عن اللذات، والجنس والإباحة مما حفلت به فلسفات اليونان المجوسية والمانوية وغيرها من مذاهب .

وكان أن اضطرب الأدب فجنح إلى الغزل الحسي وغزل المذكر وغيره من الانحرافات التي أصيب بها في فترة من فترات الاضطراب الاجتماعي والسياسي في المجتمع الإسلامي مما تلقفه دعاة التغريب والمبشرين والمستشرقين في محاوله لتزييف طبيعة الفكر الإسلامي والأدب العربي .

ومن الحق أن يقال أن الأدب العربي قد انحرف نتيجة للعوامل التي أثرت فيه ولكن هذا الانحراف لم يصبح طبيعة غالبة عليه ، ولم تتوقف محاولات التصحيح من الكشف عن زيف هذه الاضافات التي تختلف عن جوهرة وتتباين مع ذاتية الأمة العربية ومزاجها النفسي والعقلي ، حتى إذا جاءت اليقظة العربية الإسلامية كان واضحا أمامها هذا الانحراف ، وكان من أكبر ما وصلت اليه أن صححت مفهوم الفكر الإسلامي والأدب العربي وكشفت من جوهرهما وطبيعتهما ودافعت ذلك الزيف وجاهدت حتى لا تلصقة بها حركة الغزو الثقافي والتغريب .

ومن الحق أن يقال أن أصحاب مناهج النقد الغربي الوافد قد حاولوا أن يضعوا نماذج الحياة والأدب في فترة الانحراف هذه كوثيقة لاستخلاص نتائج منفصلة عن انحراف الفكر الإسلامي والأدب العربي بعد اتصاله بالآداب اليونانية والفارسية ، ولكن هذه الوثيقة كانت زائفة ، ذلك أن الأدب العربي لا يؤخذ الحكم عليه من قطاع من قطاعات، أو مرحلة من مراحل

لينسحب على الأدب كله والعصور كلها ، ولا بد أن يدرس الأدب العربى كـكل ، ويدرس الأدب العربى من داخـــل نطاق الفكر الاسلامى الذى كان هو الحصن الحقيق لمقاومة الغزو الفكرى القديم والجديد ، وقد دافع الفكر الاسلامى تلك الانحرافات التى أصابت الأدبو الفلسفة والسياسة وردها وانتصر عليها حين استطاع فى القرن الخامس أقامة (منهج أهل السنة والجماعة) بعد أن صفيت كل جيوب الغزو اليونانىوالفارسى والهندى التى حاولت أن تسيطر على الفكر الاسلامى وتخرجه عن مقوماته الأساسية[1] .

ولقد انصبت محاولة الدكتور طه حسين وأعوانه من دعاه منهج النقد الغربى الوافد على هذه المرحلة وعلى شعر أبى نواس وبشار وغيرهما فى محاولة لرسم صورة زائفة عن مفهوم الحب والمرأة والحياة الاجتماعية فى الفكر الاسلامى والأدب العربى ، ومن الحق أن يقال أن ظاهرة الانحراف كانت واضحة ولكنها لم تكن مسيطرة ، ذلك أنها كانت تتحرك فى حذر وخوف داخل محيط واسع من الفكر الاسلامى فى مختلف جوانبه من فقه وفلسفة وأجتماع وتربية وعلم وتصوف،حيث وقف هؤلاء الشعراء المجان على حافة المجتمع ، منبوذون مذمومون ، فلم يكن لهم أثر واضح ، وإن كانوا رمزاً على ذلك التحرك الشعوبى الذى عمل فى أكثر من موقع لتدمير الفكر الاسلامى وهدم الدولة الاسلامية ،

ولم يكن أذن هذا الأدب فى طبيعة وضعه من خلال المجتمع الاسلامى اذذاك بالغا أى مبلغ ، وإنما جاء هذا الأثر عندما انتزعت هذه الصفحات وصورت على أنها ظاهرة للمجتمع وذلك فى كتب الأغانى وفى مولفات

(١) راجع كتابنا (القيم الأساسية للفكر الاسلامى والثقافة العربية) .

الدكتور طه حسين ، وواضح هدف صاحب الأغانى وصاحب حديث الأربعاء من مثل هذا التفريغ الخطير البعيد عن أى منهج علمى لنقد الأدب والذى قام به الدكتور طه فى ظل منهج النقد الغربى الوافد الذى لم يستهدف (الحق للحق) ولكنه أستهدف من كلمة المنهج والعلم وغيرها إعادة رسم صورة لحياة المجتمع الاسلامى عن طريق الأدب (معزولا عن الفكر الاسلامى) من أجل تشكيك الأجيال المعاصرة فى تاريخها وأدابها وفكرها العربى الاسلامى ورميه بالشبهات فى محاولة لاسقاطه وعزل الأدب العربى الحديث عنه .

وقد وضح هذا المنهج، وبرز هذا الأتجاه فى ذلك الأهتمام البالغ الذى أولاه جب ومرجليوث وبلاشير وماسنيون للادب العربى حين ركز هؤلاء جميعاً على مثل هذه الجوانب وعنوا عناية فائقة بحياة أبى نواس وبشار وغيرهم من الإباحيين الذين لا يمثلون عصرهم وانما يمثلون حركة الشعوبية الزاحفة لتدمير الفكر الاسلامى ، ومن عجب أن تتسلم الشعوبية الجديدة اللواء من الشعوبية القديمة وتمضى به ،ولا يكون لها هما إلا البحث عن قصائد معزقه فى الأباحة أو الالحاد فى هذا الديوآن أو ذاك كما فعل عبد الرحمن شكرى فى مقاله عن الدين والأخلاق[1] .

* * *

وقد صور هذا الاتجاه الأستاذ محمد أحمد الغمراوى فى نقدة لكتاب فى الأدب الجاهلى: فقال : وجدنا صاحب الكتاب(الدكتور طه حسين) يخب فى الميدانين (الأدب الفرنسى المنقول والأدب العربى المنقول) خببا

(١) الرسالة ١٩٣٨ م .

واحداً ويصدر عن نزعة واحدة ، فهو قد فتش فى طوال الأدب العربى وعرضة فلم يجد ما يستحق أن يبعث ، وينشر ، الا أخبار المجونين الذين ابتلى بهم الأدب العربى كما أبتلى الأدب الأفرنجى بامثال أو سكار وايلد ، نعنى أبو نواس ووالبة والخليع ومن إليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم فى حديث الأربعاء الذى نشره فى السياسة مفرقا وأهداه إلى الأستاذ مدير الجامعة مجموعا ، ومن الغريب أن تلك الأخبار الأجنبية والأشعار الماجنة قد عرضها صاحب الكتاب فى ثوب البحث الأدبى باسم التجديد ، وكان البحث والتجديد فى الآداب ستاراً تحارب الفضيلة من ورائه ، ووسيلة فى هذا الشرق للدخول إلى النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها .

(٢)

أن مفهوم الحياة الأجتماعية وعلاقات الرجل والمرأة والزواج والحب وما يتصل به من أداء فى الأدب العربى بعد الاسلام يختلف أختلافا واضحا عن مفهوم الفلسات القديمة : سواء الفارسية أو اليونانية أو الجاهلية القديمة التى تلتقى جميعا فى مفهوم واحد قائم على الأباحة والكشف والتحلل والإنطلاق ، ومفتوح على الشهوات والأهواء واللذات على نحو يدعو إلى تمجيدها والأزدهاء بها وأعلائها ، ولقد عصفت هذه الأهواء بالأدب العربى ، والفكر الاسلامى والحضارة والمجتمع فى فترة الضعف التى هوت فيها القيم الاسلامية تحت ضربات الغزو الشعوبى الضخم الذى قاده خصوم الاسلام والعرب جميعا وفق أسلوب دقيق اتخذ سبيله إلى العقول عن طريق الفلسفات وإلى القلوب عن طريق الأدب والشعر فاعلى شأن الغرائز وفتح الطريق أمام الكشف والغزل الحسى والخمريات ومن خلال طابع حياة الترف والدعة حيث تجمع حول العواصم أعراق كثيرة فيها الفارسى والرومى

والنبطى والتركى والصقلبى والهندى والصابى والنصرانى والسامرى والمجوسى والبوذى وحملوا هذا اللواء ، ومن هنا فقد انتقل الأدب العربى على أيدى الشعراء والماجنين من مفاهيمه الأصيلة وذاتيته الخاصة المستمدة من القيم الاسلامية إلى هذه المفاهيم الوافدة الدخيلة المستمدة من فلسفات اليونان والمجوسية ولم يتقبل الفكر الاسلامى هذا الطابع المنحرف بل قامت بين هؤلاء الأصلاء المدافعون عن قيم الأدب العربى ومفاهيمه وبين الخارجين عليها معارك ومخاصمات حفظتها كتب الأدب فقد خاف المدافعون « ثورة الأمم وجزعوا للاسر والبيوت يصيبها الشك والزندقة والكفر » .

وعلت دعوات مستمدة من المانوية والمجوسية القديمة تسخر من القيم ، وتدعو إلى الاشــتراك فى امرأة واحدة ، وتدعو إلى الغزل المذكر ، والأشادة بجمال الغلمان حيثد بدأ اللفظ المذكر فى الغزل حين كان الشعراء يرمزون إلى المرأة بالحبيب ويصطنعون الحديث فيها بالتذكير ويخفون أسمها ، فلما قامت هذه العصبة الماجنة اتخذت المذكر لفظا ومعنى ، وانتقل الشعراء من خدر الحسناء إلى ميادين جديدة مخزية ، فبرزت صور فاضحة لهؤلاء الغلمان يتزينون ويبرزون ويتصدون للجب ويصفهم الشعراء بما يؤذى السمع السليم والذوق الصحيح ، وقد كانت هذه الألوان فى الآداب القديمة ولكنها لا تعرف للعرب الخلص وأصبحت الجوارى الفتيات فى خوف من التيار الجارف فتزيا كثير منهن بزى العلماء تحببا وتعربا من هذه العصبية المريضة ، وفشا فى النساء زى الغلاميات ، وأحب كثير من الشعراء هذا النوع الجديد »[1] . واستخف كثير من الناس بالمحصنات علنا تشبها بالأماء » :

---

(١) الدكتور شكرى فيصل : نفس المصدر .

وقد حمل لواء هذا الانحراف جماعة من الشعراء الذين هم من أصل فارسى ولهم صلات واضحة مع أصحاب الدعوة الشعوبية وفى حياتهم الخاصة تحديات صريحة تجعلهم فى صفوف الفساق والمجان وفى مقدمتهم أبو نواس ومطيع بين أياس ، وبشار ، وابن الضحاك ، ومسلم بن الوليد وقد اجتمع إليهم حماد الراوية وقد هوجم هؤلاء الشعراء واضطهدوا وسيقوا إلى السجون ، وضرب بشار حتى مات وضرب أبو نواس فى عهد الرشيد وحبس فى خلافة الأمين ولو أدركه المأمون لقتله .

وقد وصف بشار بانه فاسق ماجن ، يرسم على عماه مالا يراة البصراء ، ومرد ذلك إلى الحرمان والجوع ، وكان بشار بدينا مترهلا بشعا كفيف البصر، وقدحوى شعره « الرصف المتبذل والصور الجارة والرسوم الجسدية والألفاظ الباردة الغثة الغليظة على حد تعبير الدكتور شكرى فيصل .

وقد عرف بشار بسخريته من الحرائر وقذفه المحصنات ، ولعله كان يكرهن انتقاما لنشأته وفرقا من تربيته فهو لم يألف العربيات الحرائر ، وكان هواه مع القيان والجوارى .

أما أبو نواس (الحسن بن هانى) فقد عرف (بحيوانية التسور إلى اللذائذ الحسية) على حد تغيير ابرهيم المازنى ، وعرف بالمجون وقذف المحصنات وسخريته من الحرائر وقد مال إلى الغلمان كل الميل فملأ ديوانه بهم وقد ورث ذلك عن المجوسية الفارسية كما ورثه بشار .

وقد أكد الباحثون فى حياة أبو نواس بأن لفجوره وفسقه مصادر أساسية ودوافع طبيعية من حياته الشخصيه . ويرد الباحثون اضطراب حياته إلى سوء تصرف أمه التى لم تمنحه من عطفها ما كان يريد فقد

شغلت عنه بالقوت بعد أن مات أبوه وكانت تكسب هذا القوت من وجوه الاثم ، وكان لهذا الحرمان والفساد معا أخطر الآثار فى حياة أبى نواس الذى كره النساء جميعاً لأنه كره أمه وتحول إلى الغلمه وإلى معاقره الخمر .

وقد أشار المؤرخون إلى إصابة أبى نواس بالشذوذ وكان فى صباه ذو شذوذ سلبى ثم إنقلب فى كبره إلى العكس ولقد إتجه أبو نواس إلى الحقد الشعوبى وعايش أولئك الفرس الكارهين للإسلام وأتخذ شعره إداةلخدمتهم لحمل لواء الشعوبية والغض من شأن العرب وإذا كان قد تميز بشأن فى شعره فإنما تميز بذلك اللون الذى لم تعرفه العرب فى الاسلام ولا فى الجاهلية وهو غزل المذكر .

والحسين بن الضحاك الذى عاش خليعاً ماجنا ، نشأ مع أبى نواس فى البصره ، واختلفا إلى مجالس الشراب ، وقال فى الخمر واللذائذ ، وأعلن عن فسقه فى أكثر من شعره .

ومسلم بن الوليد ، كان شبيهاً بهما ، من المستهترين الماجنين، تقلب فى هذه الاجواء حتى وصف بصريع الغوانى والمطيع بن إياس ، كان واحدا من هذه الجماعة ، التى عنى بها الدكتور طه حسين وحرص على دراستها فى كتابه (حديث الأربعاء) وأحياءها والاذاعة بها ، باسم التجديد ، وأستوحاها من كتاب الأغانى الذى عده مصدراً من مصادر التاريخ الادبى ولم يكن صاحب الاغانى فى سيرته بأقل من هؤلاء فجوراً وفسقا على نحو لا يؤهله لأن يكون مؤرخا ولا يزكى كتابه لأن يكون مصدراً صحيحاً . وقد عنى هؤلاء بوصف الأعضاء والغزل بالمذكر والغلامية والمجون الداعر والسمر الفاجر ، وقد صور هذا الإتجاه الدكتور على الوردى فى كتابه أسطورة الأدب الرفيع حيث قال : وكان عمر بن أبى ربيعه ذو طبيعة أنثوية وكان أبو نواس مصابا بالشذوذ الجنسى إلى درجة كبيره وكان فى صباه

ذا شذوذ سلبي ثم انقلب فى كبره فأصبح ذا شذوذ إيجابى ويقال أنه أعترف بذلك بلا حياء أو تأثم ويرد ابتداع الغزل المذكر فى الشعر العربى لأول مرة إلى هذا الشذوذ وربما أنتشر هذا النوع قبل أبى نواس ولكن أحداً لم يجرؤ على أن يقول عن نفسه أنه (لواط) غيره وكانت العرب فى الجاهلية لا تعرف من الشذوذ الجنسى .

رابعا : الخمريات :

وكانت الخمريات فى الأدب العربى تابعة للغزل ومصدر له ، فقد جاء الاسلام ناهيا عن الخمر ، محرما لها ، فى ضوء المنهج الذى رسمه للمجتمع الاسلامى والنفس الاسلامية . حماية لها من أخطارها ، غير أن هذه النزعة مالبثت أن ظهرت بعد أن غلبت دخائل الفلسفات والآداب القديمه الوثنية من مجوسية وأغريقية وغيرها ، وسيطرت حركة الشعوبية وقادت معركتها فى مختلف المجالات وكان الخمارون جميعاً من اليهود والنصارى ، وكانوا دخلاء على المجتمعات ، « كان كل خمارى هذه الفترة من النصارى أو اليهـــود أو المجوس ، أما المسلمون فإن أحداً منهم لم يتجر بها أو يتكسب من بيعها وخدمة شاربها ، وقد سمحت السلطات الأموية أن تقوم فيها الحانات أنسجاماً مع خطتها فى التسامح مع أهل الذمة وعدم الضغط على حرياتهم الدينية والاجتماعية[1] ، وتبدو صوره الخمريات « فى مثل كتاب الأغانى والعقد الفريد والكامل وحلبة الكميت ، وكأنها نزعة مسيطرة على المجتمع الاسلامى ، وهى لم تكن فى الحق كذلك ، بل ظلت فى نظر جماعة المسلمين، رجس من عمل الشيطان وظل شاربوها أناس خرقوا القواعد التى وضعها المجتمع للسلوك الصالح وعليهم أن يتواروا عن الناس سيما إذا كانوا من ذوى

(١)،(٢) من بحث عن الخمر للأستاذ نبيه عاقل مجلة العربى (سبتمبر ١٩٦٣)

الوجاهة أو المركز السياسى، وكان شاربوا الخمر يعرفون أنهم حين يشربون إنما يرتكبون اثماً ، ولم يعرف من شعراء الخمر قبل أبى نواس فى العصر العباسى غير الاخطل الذى كان نصرانيا وأرتبطت أوامره فى زعامه شعر الخمريات بالاعشى فى العصر الجاهلى . أما أبو نواس فقد كان أبرز المعاقرين وأبرز من نظموا فيها إلى جوار ما نظمه فى الغزل الحسى والمذكر والغلامية والغلاميات ويكاد مورخو أبو نواس فى العصر الحديث وهم كثرة أهتمت بهذا الشاعر وبعثت تراثه ولا يكاد يقارن عددها بعددمن كتب عن عمر بن الخطاب أو خالد بن الوليد وفى مقدمتهم الدكتور طه حسين الذى فتح لهم الباب ثم جاءوا بعده : العقـــاد والمازنى وعبد الرحمن صدقى ويجمع المؤرخون عن أن النواسى هو شاعر الخمر فى العصر العباسى وفى كل عصر سالف ، وقد ذكرها بشار وابن الهندى وابن هرمه . ونظم فيها مسلم بن الوليد والحسين بن الخليع الضحاك والحسين الخياط ومطيع بن أياس وحماد عجرد .

وحياة أبى نواس تكشف عن تصرفاته وأهواءه ،فقد ولد فى الأهواز من خوزستان يقارس عام ١٤٥ ه وأبوه الحسن بن هانى كان كاتباً من أهل الشام وقيل راعى غنم قدم الاهواز مع الجيش المرباط وتزوج منها بامرأة تدعى «جلبان» وجلبان فارسية الأصل وقد حملته أمه معها بعد موت والده وهو لم يتجاوز السنتين من عمره وفيها شب على الطوق فأسلمته عطاراً يبرى عود البخور . وقد شهد أمه على أثر ترملها وهى تؤوى طلاب المتعة والمجان ، وشاهد تلك الحياة المستهترة الماجنة التى كانت أمه تعيشها ، ورأى أولئك الذين كانوا يزورونها وقد اسرف الناس فى ثلبها وفاحت رائحة سيرتها العفنه ، فى هذه البيئة نشأ أبو نواس ، يبصر المجان وهم فى عرس دائمة من الاباحة والفجور فالف تلك الحياة وأنطبعت فى نفسه المراهقه دون أن يقوى على التحرر منها .

وهكذا اندفع أبو نواس فى ذلك الجو الصاخب من الأعلاء بالفاحشة كانما كان يريد أن يجعل من المجتمع كله ، مثيلا لحياته وحياة أمة كما فعل بعض الكتاب فى العصر الحديث .

وقد طبع هذا الأثر النفسى العنيف حياته فاندفع فى مجالات اللهو ، وانزلق إلى ميادين الصخب فاثارت فى نفسه ما كمن من استعداد للانغماس فى الموبقات وكثيرا ما كان يستأجر بالزهيد من المال لملازمة أصحاب المجون فى نزهاتهم ناقلا لهم أدواتهم وحوائجهم . وفى البصرة اتصل بوالبة بن الحباب الشاعر الكوفى الخليع ، ومنه تعرف إلى الخلعاء أمثال مطيع بن أياس وحماد عجرد ويحيى بن زياد فتتلمذ لهم فى فنون الغواية وسهلوا له أسباب المجون وحركوا فيه القابلية الكامنة إلى حياة الترف والدعة وعندما قويت فى بغداد شوكة الشعوبيين تحركت فى نفس الشاعر نزعته الفارسية فأخذ يهجو القبائل النذارية ويهجو قريشا .

وهكذا عاش حياة عربيدة طائشة ، صرفها فى السكر ،وقضاها فى زمرة فاسقة بين الخمر والغناء والدعارة وأصيب بالسل البطىء فى حنجرته بعد أن اسقمه الفجور وانحلته الخمور وحطم الألم أعضاءه عضواً بعد عضو ومات عام ١٩٩ والسقام تحيط به من كل جانب ، وقد كان ميلة إلى الغلمان ناتجا عن كبوته الأولى فى ميدان المراة ، فاثر ذلك الشذوذ الجنسى ، وقد أستخف بالعرب وذكر الفرس باعجاب وحنين ولم يختص أبو نواس بغزله غير إماء ، ليس لهن من الأنوثة غير الأبتذال وشهوة الافتضاح فانغماسة فى الشهوات لم يهيئة لوجه حرم الحرائر المحصنات من النساء ولذلك لم يرتفع بالمرأة يوما إلى صعيد القيم الأنسانية قد وصف نفسه قبل موته فقال :

دب فىّ السقام سفلا وعلوا   واراني أموت عضوا فعضوا

وهذا يدل على أن الفسق والفجور والخمر أدت بأبى نواس إلى التلف والدمار[١] .

وعندنا أن ابو نواس كان ضحية الخطيئة الأولى فى حياته وعيشه فى كنف أمة الفاجرة ، ثم إتصالة بالحركة الشعوبية وعمله فيها من أجل تدمير مقومات المجتمع الاسلامى وأثارة الفساد فى مفاهيم الأدب العربى فكان معبراً عن فلسفة الوثنية الفارسية اليونانية ، وكان دخيلا منحرفا على مفاهيم الأدب العربى والذوق العربى والمزاج العقلى والنفسى الاسلامى .

(٣)

هذا هو الأنحراف الذى أصاب الأدب العربى فى العصر العباسى ، فنقلة من مفاهيم الاسلام إلى مفاهيم الفارسية والأغريق والجاهلية القديمة ولاشك أن هذه الظاهرة تسلمنا إلى عدد من الحقائق :

أولا : أن الأدب العربى لم يلتزم مفهوم الاسلام وانحرف عنه تحت ضغط فئة من الشعوبيين إلى مفاهيم الفلسفات الفارسية واليونانية :

ثانيا : كان هذا الصنف من الغزل الحسى والغراميات « فن طارىء أفسد أدبنا ولكنه لم يكن كل الشعر ولم يمثل طابع الأدب العربى فى هذا العصر كان من الشعراء الأصلاء كثيرون من أمثال العباس بن الأحنف وعلى بن الجهم وابن الرومى وابن المعتز وأبو تمام والبحترى والمتنبى وأبو فراس والرفاء والصنوبرى والشريف الرضى وذلك غير أعلام الأدب والفكر فى مختلف ميادين الفقة والفلسفة والعلوم .

---

(١) راجعنا فى هذا ما كتبة عمر روخ وجورج غريب وايليا حاوى عن الخمر وابو نواس .

ثالثا : أن هذه الظاهرة المنحرفة قد رفضها الأدب العربى ، وهاجمها الفكر الاسلامى فى قوة ولم يلبث أن تحرر منها .

رابعا : ظهر فى هذه الفترة الغزل العـــذرى العربى وهو غير الحب الأفلاطونى Plotoaielone والغزل العربى الأصيل شىء مختلف عن الحب الأفلاطونى الحسى الذى عرفت به جمهورية أفلاطون حيث يقول أفلاطون

« وقد آثرنا أن نترجم الضمائر بصيغة المؤنث وأن كانت فى الأصل قد وردت بصيغة المذكر لشيوع الحب الشاذ عند قدماء الأغريق) .

خامسا : لم يعرف الأدب العربى فى أصالته الذاتية الوصف الحسى المادى ، الذى عرفة أدب الأغريق ولا الأدب الفارسى القديم .

والحب الأفلاطونى حب يبيح للمحب كل شىء عدا الاتصال الجنسى بينما لم يقبل الحب العذرى العربى : الضم والتقبيل واعتبره ضرب من الزنا .

ويقول أفلاطون فى وصف مدينتة الفاضلة :

« سنضع قانونا يمكن بموجبة للمحب أن يقبل حبيبتة ويتردد على مجالسها ويعانقها ، أما فيما سوى ذلك فان علاقاته لايرقى اليها الشك .

خامسا : لم يربط العرب بين فكرة الحب وبين اللقاء الجنسى والتناسل وفصلوا بين الفكرتين فصلا تاما ، وكانت أقاصى أمانى الحبيب مجالسة الحبيبةوالتحدث اليها وروى أنه قيل لبعض الأعراب وقدطال عشقه لجاريتة:

ما أنت صانع لوظفرت بها ولا يرا كما إلا الله .

قال : أذن والله لا أجعله أهون الناظرين ولكنى أفعل بها ما أفعل بها بحضرة أهلها ، حديث يطول ولحظ قليل وترك ما يكرهة الرب وينقطع عنه الحب .

وهنا نموذج عربى رفيع :هو سلامة القس وقضيته معروفة فقد استسلمت له حبيبته فى أحدى مواقف اللقاء . فأعرض عنها وقرأ عليها من أى القرآن قوله تعالى :

« الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو ، إلا المتقين »

وقال أنه لايريد أن يكون عدوا لها بأن يكون خليلها بغير الحق الذى يفرضه الشرع .

سادساً : كانت المرأة العربية إذا علمت بحب رجلها تبتعد عنه وتستتر وكانت مبادرة الحب من الرجل دوما . وقد اقتصر العربى على حب امرأة واحدة ، وعرفت المرأة العربية بالفناء فى حب زوجها وقد رويت قصص كثيرة عن نساء عربيات رفضن الزواج بعد موت أزواجهن ، أو شوهن معالم جمالهن حتى لا يتقدم اليهن خاطب .

وقد ظل حب الزوجة أقوى ما يمثل الروح العربية وكان الغزل العفيف موجها إلى الحرائر ، أما الغزل الآخر فقد كان موجها إلى الأماء .

سابعا : يكذب بعض المستشرقين ويغالوا حتى يقول أمثال ماسنيون بأن الحب العذرى مشتق من الحب الأفلاطونى .

فالحب الأفلاطونى فى أغلب صورة حب الذكور للذكور وهو حب شاذ يدخله علماء النفس فى عداد الحالات المرضية بينما يمثل الحب العذرى الطبيعة الصادقة وهو حب الرجل للمرأة دون أن يدخل إليه أى مفهوم من الهوى الجنسى أو الرغبة ، ولكنه يكون عادة تمهيداً للعقد الشرعى الطبيعى .

ثامنا : صدر العذريون عن شكوى صادقة وحرارة وإيمان وتقوى وعفة ووفاء ، وتمنوا امرأة واحدة ، أما الغزليون الأباحيون فقد كانوا يتخذون مواضع الغزل عن النساء المتزوجات ، وعند الغوانى والإماء ؛

وكانوا يدعون إلى أكثر من امرأة ، وقد شجب منطق الذاتية العربية هذا اللون ورفضه .

تاسعا : لم يكن الغزل بالمذكر من طبيعة الأدب العربي الجاهلي ولكنه جاء دخيلا من الفلسفات الفارسية واليونانية .

عاشراً : ربط الفكر الإسلامي بين الحب والعفة وجعل منها مفهوما واحداً واشترط أن تظل هذه العاطفة في نطاقها الفردي فلا يتجاوزه إلى المساس بالحيوات الأخرى وقد جرى الأدب العربي في أصالته على أن لا يذكر المحب اسم محبوبته وأصدق مثل لهذه المفاهيم كتاب طوق الحمامة للإمام ابن حزم .

* * *

من هذا كله يتقرر أن فنون الغزل الحسي[1] والكشف كانت دخيلة على ذاتية الأدب العربي ومزاجه وقيمه ، وأنها تمثل مرحله غلبت عليها عوامل الغزو الشعوبي الباطني التي مدت رواقها إلى الفكر العربي الإسلامي والحضارة جميعا ، ومن هنا يمكن القول أنها ظاهرة دخيلة تمثل انحرافا في مجرى الأدب العربي ولذلك فإن اتخاذها قاعدة لإصدار أحكام عامة على الأدب العربي هو من الخطأ العلمي ، فضلا عن أنه لم يكن إلا حيلة من أخطر مؤامرات التغريب في التركيز على هذا الجانب والقاء الأضواء عليه في محاوله لأحيائها وأذاعتها من جديد وبعثها كعامل من عوامل تدمير القيم الأساسية للفكر الإسلامي والأدب العربي .

وهكذا فهم دعاة مناهج النقد الغربي الوافد الأدب العربي ، وهكذا فهمو البعث والتجديد وأحياء التراث العربي .

---

(١) أورد الدكتور أحمد الحوفي بما لايحتاج إلى مزيد من البيان في كتابة الغزل في العصر الجاهلي كيف أن الغزل الحسي حبشي الأصل وفد على العرب ولم ينشأ نشأة عربية قبل الاسلام .

الفصل الخامس

السجع والزخرف

عرف العرب قبل الإسلام أسلوبا فى الكتابة أطلق عليه سجع الكهان، كما عرفوا الخطابة وذلك بالإضافة إلى الشعر الذى كان فنهم الأول ومجتلى مفاخرهم وهجاءهم حتى أطلق عليه « ديوان العرب » .

فلما جاء القرآن أعلى شأن « النثر » ، وقدم نموذجا جديدا يختلف اختلافا بعيدا عن أساليب الكتابة قبل الإسلام وتأثر الأدب العربى أسلوب القرآن ، وتمثل ذلك بأجلى بيان فى أسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان من أبرز كتاب الصدر الأول الإمام على بن أبى طالب الذى ضمنت رسائله وخطبه نماذج عالية من الأدب العربى :

كما حفظت كتب التاريخ أسلوب أبى بكر وعمر ومعاوية وغيرهم .

وقد كره الرسول (سجع الكهان) وازرى به حين تقدم واحد أو آخر يتحدث على نمطه ، ومما يذكر أن رجلا جاء النبى فقال :

يارسول الله أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل ، أليس مثل ذلك يطل .

فقال الرسول : اسجع كسجع الجاهلية ! ، وقيل أسجعا كسجع الكهان وقد أشارت السيدة عائشة إلى أسلوب الرسول البيانى حين قالت: ما كان يسرد كسردهم هذا ولكنه كلام لو عده العاد لاحصاه كأنما اختصرت له الحكمة اختصاراً.

يقول أبو هلال العسكرى فى كتابه الصناعتين ، فى قول الرسول : (اسجعا مثل سجع الكهان) أنه صلى الله عليه وسلم علل الاستنكار بما

عرف فى سجع الكهان من التكلف وأن النبى كان ربما غير الكلمة عن وجهها للموازنة بين الألفاظ واتباع الكلمة اخواتها : كقوله : اعيذه من الهامة والسامة وكل عين لامة وإنما أراد ملمة .

ولقد جاء أسلوب القرآن منوعا بين التوقيع والأزدواج والسجع ولكنه لم يجعل واحداً منها طابعا له ، وقد ظل أسلوب الأدب العربى منطلقا إلى غايته : جامعا الإيجاز فى الأداء مع المضمون غير منفصل عنه حتى اتصل بالآداب الفارسية القديمة ، فطرأ عليه هذا الطابع الدخيل من السجع والزخرف وتطور تطوراً واسعاً حتى ظهرت المقامات .

ويبدو بوضوح أن السجع والزخرف على هذا النحو ليس من طبيعة الأدب العربى فقد قام على « الإسراف فى الصنعة اللفظية مع التزام السجع فى الجمل ، واقسام الجمل ، ومن كثرة التضمين للأشعار والأمثال ، ومن الاغراق فى تطلب التشابيه والاستعارات والتفنن فى الصور الشعرية » .

وقد أشار إلى ذلك « فيليب حتى » ووضعه موضعه حين قال : اكتسب النثر العربى منذ العصر العباسى مسحه الأسلوب الفارسى بما فيه من الاسراف والتأنق والمجاز والبديع اللفظى ، وكان الأسلوب العربى القديم (يعنى الأصيل) يمتاز بالرشاقة والايجاز ، ولكن لم يطل به العهد حتى أخذت تلك المميزات تزول وتحل محلها الصفات المألوفة فى الأسلوب الفارسى من تزويق وترصيع) اه.

ومن الحق أن يقال أن هذه الظاهرة الدخيلة لم تجد تقبلا من الكاتبين الأصلاء وقد سجل ذلك هاملتون جب حين قال : « لم يلق البديع قبولا عن الكتاب الكبار بشهادة المقدسى الذى نسب حب السجع والقوافى إلى العامة » ولسنا فى حاجة إلى نقل مزيد من النصوص لتأكيد المعنى الذى ذهبنا إليه من أن هذا الأسلوب كان دخيلا على الأدب العربى فقد كان

ذلك واضحا لدى جميع الباحثين المنصفين وفى هذا يقول الدكتور الوردى:
« فى أواخر القرن الرابع ظهر بديع الزمان الهمزانى(١) فتحول النثر العربى على يده إلى شعوذة ، فالهمزانى لم يكتف باستعمال السجع المتكلف والمحسنات البديعية فى كتابته وإنما أضاف إليها الاغراب » ، ولم يقف أمر هذه الظاهرة عن هذا الحد بل أن انصارها ودعاتها من الشعوبيين لم يلبثوا أن هاجموا أسلوب الأدب العربى الأصيل فهاجم الهمزانى أسلوب الجاحظ وأنكر سهوله الفاظه ووضع معانيه وقال أنه أسلوبه بعيد الاشارات قليل الاستعارات قريب العبارات .

كذلك حرص الباقلانى على أبعاد صفة السجع عن القرآن، فقال أنه يحتوى على فواصل لاسجع، وفى رأيه أن السجع هو ماكان يألفه الكهان فى الجاهلية وقدكان هذا الاتجاه المنطلق إلى التكلف والصناعة والابتعاد عن ذاتية الأدب العربى واصالته وهذا مقدمة اتجاهادخيلا وافدا وكان مقدمته ظهور «المقامات» وهى فن مصطنع قائم على التأنق اللفظى، حيث الاغراق فى السجع والاسراف فى البديع من جناس وطباق وتزيد فى المقابلة والموازنة والمعروف أن الذين قادوا هذا الاتجاه لم يكونوا عربا وإنما كانوا من أصل فارسى من أمثال : (عبد الحميد ، وابن العميد والصاحب بن عباد ، وبديع الزمان) فى السجع ومن بشار وأبو نواس فى الشعر الحسى .

ويرى المؤرخون أن عبد الحميد(١) هو أول من جنى على النثر العربى ، باشاعة الزخرف فى أسلوب الكتابة مع قدر غير قليل من التصنع .
كما أسرف فى استعمال الأزواج اسرافا كبيراً وأصبح الأزواج عنده

---

(١) عاش بديع الزمان الهمزانى بين ٤٠٨ — ٣٩٨ هـ .
(٢) كتاب أسطورة الأدب الرفيع : للدكتور على الوردى .
(١) الخفاجى فى سر الفصاحة .

غاية تقصد لذاتها ثم جاء ابن العميد فانحرف إلى السجع ، واغرى بالبديع من جناس وطباق فاصبح النثر على يده تطريز وترصيع وزخرف[١]

وقد جاء تلميذه الصاحب بن عباد (وهو فارسى أيضا) فسار على منهج صاحبه وازداد ولوعا بالسجع إلى حد الافراط فيه، وكان ذلك مقدمة لبديع الزمان وفن المقامات ، وقد كان من الطبيعى لكى تنكشف دوافع حركة السجع وأهدافها أن يهاجم بديع الزمان الجاحظ هجوما عنيفا وأن يخصص له مقامة كاملة من مقاماته ، وينقد سهولة ألفاظه ووضوح معانيه كأنما قد أصبح هذا الانحراف أصلا ، وأصبح الأسلوب العربى الأصيل زيفا ودخلا وهكذا أدخل إلى الأدب العربى ذوقا غريبا ، ليس من مزاجه النفسى ولا من طوابعه العقلية والروحية ، وكان ذلك نتيجة التحول الذى أصاب المجتمع الإسلامى ، وغلبة طابع الترف والزينة والزخرف على الحضارة .

ولقد عرض الجاحظ لهذا الانحراف فاشار إلى أن السجع والازدواج من خصائص لغة العرب ولكن دون اسراف وافراط ، وقد أشار الخفاجى فى كتابه سر الفصاحة فى تعريف السجع: إن أراد بالسجع مايكون تابعا للمعنى وكان غير مقصود ، فذلك بلاغة والفواصل مثله ، وإن كان يريد بالسجع ماتقع المعانى تابعة له وهو مقصود متكلف فذلك عيب والفواصل مثله ، وقد سمى مافى القرآن فواصل ولم يسمى سجعا ، وذلك تنزيها للقرآن عن الوصف اللاحق لغيره من الكلام المروى عن الكهنة وغيرهم ، ويقول الخفاجى : إذ قال قائل : إذا كان عندكم أن السجع محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعا، وما الوجه فى ورود بعضه مسجوعا وبعضه غير مسجوع ، قيل أن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم ، وكان الفصيح من كلامهم

---

(١) أسطورة الأدب الرفيع : دكتور على الوردى .

لا يكون كله مسجوعا لما فى ذلك من امارات التكلف والاستكراه والتصنع سيما فيما يطول من الكلام فلم يرد مسجوعا جريا على عرفهم فى الطبقة العالية من كلامهم[(١)].

وقد أشار الخفاجى إلى أن السجع عند كتاب القرنين الثانى والثالث، كان قليلا، وفى اليسير من المواضع، وأنهم مالوا إليه حين أوجبه المعنى والغرض، وعلى الجملة فان الفصيح من كلام العرب لا يكون كله مسجوعا لما فى ذلك من إمارات التكلف وأن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم من جنس كلام العرب وعلى أساليبهم ويمتاز بقوة المعنى وقوة الروح.

وقد أجمعت أغلب دراسات البيان والبلاغة على أن السجع واحد من طوابع الأسلوب العربى، ولكن ليس هو الطابع الوحيد، وليس هو أعلى درجات الكلام، وقد أشار إلى هذا ابن الأثير فى كتابه المثل السائر: « واعلم أن الأصل فى السجع إنما هو الاعتدال عند مقاطع الكلام والاعتدال مطلوب فى جميع الأشياء والنفس تميل إليه بالطبع، ومع هذا فليس الوقوف فى السجع عند الاعتدال فقط ولا عند تواطؤ الفواصل على حرف واحد، بل ينبغى أن تكون الألفاظ المسجوعة حلوة حادة طنانة رنانه ».

وقال: ولو كان السجع أعلى درجات الكلام لكان ينبغى أن يكون القران كله مسجوعا، غير أن السجع والزخرف على النحو الذى فشا فى كتابات عبد الحميد وابن العميد والصاحب بن عباد وانتهى إلى ظهور

---

(١) سر الفصاحة للخفاجى ص ٩٤.

مقامات الهمزانى والحريرى لم يكن إلا انحرافا خطيرا عن الأسلوب العربى وعن البلاغة العربية فى مفهومها ومنطلقها القرآنى ، وهو على هذا النحو إنما كان زخرفا خالصا عطل حركة الفكر والعقل واكتفى بالدوران حول معنى واحد ، وكان عاملا عازلا للغة العرب عن طبيعتها الأصيلة وقدرتها الفاعلة فى بناء الفكر فى مختلف مجالات الاجتماع والسياسة والقانون والتربية فى طلاقه وحرية ، ولذلك فقد واجه اعلام الأدب العربى هذا التيار ودمغوه بالمهانة والضعف والخروج عن ذاتية الأدب العربى وعلت الصيحة لتحرير الأسلوب من قيود التكلف وقالوا بأن « التأنق المغرب افة والتحرر المسرف آفة، فالصواب أن تكون السيادة للمعنى ، وأن يكون له السلطان المطلق فى فرض ما توجبه الألوان النفسية فى مختلف الصور والأساليب »(١) .

وإذا كان هذا التيار من السجع والزخرف قد اتسع نطاقه فإنه بقى قاصرا على مجال الأدب وحده ، ولم يصل إلى الافاق الأخرى فلم يسجع العلماء والفلاسفة والمفكرون وظلت الكتابة العلمية بعيدة عن هذا القيد ، ومضت فى طريقها وفق أسلوب القران وتخلف الأدباء الذين خدعتهم الحلية الدخيلة . وسقطوا تحت سنابك السجع الثقيلة كما يقول زكى مبارك . وانحصرت هذه الدعوة المنحرفة فى عدد قليل قوامه: بديع الزمان والخوارزمى، والثعالبى والصابى وابن عباد وابن دريد وابن وكشمير .

أما العمالقة من أمثال الفارابى وابن سينا والبيرونى وابن حزم والجاحظ وغيرهم فقد ألتمسوا أسلوب القران ، وقد عرف الساجعون أنهم خرجوا عن طبيعة البيان العربى ، وأحسوا أن ما يكتبون وخاصة من المقامات إنما هو أدب الترف والرخاوه والدعة والانحلال وأنه يحمل طابع المجون

---

(١) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع .

والكشف وأنه بذلك يخرج عن منطق الأسلوب العربي الأصيل . وأنهم كانوا في ذلك تابعين للغزو الشعوبي الفارسي .

وقد صور « الحريري » هذا المضمون حين قال : أرجو أن لا أكون في هذا الهذر الذي أوردته كالباحث عن حتفه بظلفه فألحق بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وإذا كان الحريري عربيا ولد في البصرة فانه عمل مع أنوشروان وزير الخليفة المسترشد وهو الذي دفعه إلى صنع مقاماته .

وقد ندد الكثيرون بزيف هذا الأسلوب وبعده عن أصالة الأدب العربي وكان ابن خلدون قد تنبه إلى خطر السجع والزخرف والمقامات فقال في مقدمته [1] : « لقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه في المنثور من كثرة الاسجاع والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض . وصور هذا المنثور إذا تأملته في باب الشعر وفنه لم يفترقا إلا في الوزن واستمر المتأخرون من الكتاب في هذه الطريقة ، واستعملوها في المخاطبات السلطانية وقصروا الاستعمال على المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه وسلطوا الأساليب عليه وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصا أهل الشرق » .

وهاجم ابن خلدون هذا النمط ووصفه بالبعد عن البلاغة وأنه غير مطابق لمقتضى الحال ، فقال : وما أحمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجم على ألسنتهم وتصورهم لذلك عن اعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال فعجزوا عن الكلام المرسل لبعده عن البلاغة وولعوا بهذا السجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ويجبرونه بذلك القدر من التزين بالاسجاع والألقاب البديعة ويغفلون عما سوى ذلك » .

(١) المقدمة : صفحات ٥٦٧ ، ٥٦٨ .

(٢)

المقامات

ابتدع بديع الزمان الهمزانى (الفارسى الأصل) ما أطلق عليه فن المقامات فجاءت مناقضة للفطرة العربية الإسلامية فى أدائها ومضمونها على السواء ، ولم تكن تمثل نفسية العربى الشجاع صاحب المروءة الذى يضحى بكل مايملك فى سبيل رعاية الضيف وحماية الزمار .

وقد عرفت المقامات فى الوشى اللفظى الذى صرفها عن التعمق فى التحليل والأداء الصحيح وقد عقت المقامات طابع الأدب العربى الأصيل المستمد من القرآن والمتصل به ، فى العناية باللفظ والاتكاء عليه والعناية بالتفاصيل وقد تأكدت البلاغة العربية فى الإيجاز ، وجاءت مغرقة أيضاً فى الخيال مسرفة فى التهاويل والأساطير بينما حمل الأدب العربى طابع الواقعية ، والقصة فى القرآن تختلف عن القصة فى كل أدب ، آخر ، فقد قامت على أساس الصدق والتماس العبرة والبعد عن التفاصيل والتهاويل جميعا .

كذلك جانبت المقامات النفس العربية لأنها اسرفت فى الطابع المادى والاهتمام بالمعدة ، فقدكان أبو الفتح الاسكندرى بطل مقامات بديع الزمان! وكذلك أبو زيد السروجى بطل مقامات الحريرى ، كلاهما « رجل مكر واحتيال ، يصطنع جميع المهن لابتزاز الأموال تراه مرة قراداً يسلى الناس ويعجبهم ، ومره واعظا مزيفا يعظ وينصح ، ثم تنكشف حيله فإذا هو مهرج ومرة مشعوذا يحتال على الناس بشعوذته ليفتحوا كيسهم ويغدقوا عليه من مالهم ». وأبرز معالم الشخصين : « دناءة النفس » . « اتخاذ الفصاحة والبلاغه وسيلة للتكدى والسؤال » .

وجاءت شخصية « اشعب » مبنية على جماع ماقيل عن الأكل والمؤائد والطمع والشرة والطفيلية ووضع الخطط المحكمة لمعرفة أماكن الولائم ونسبة كل هذا الى الأدب العربى نسبة زائفة .

وفى خلال هذه الغزوة الذوقية والفكرية الفارسية القديمة للأدب العربى استعلى طابع البديع ، وأصبح فنا له نفوذ وظاهرة لها اتباع وأولياء ولكنها خارجة عن الفطرة العربية والمزاج الإسلامى الأصيل ،إذا كانت تتحرك من خلال الحكام الذى سيطروا والقوى الفارسية التى غزت السياسة والاجتماع وفى مقدمتها إل برمك وغيرهم ، واتسع نطاق هذا الفن لأنه كان يرضى الحكام والولاة والرؤساء الذين لم يكونوا عربا وفتن الناس بهذه الظاهرة وألف شمس المعالى قابوس بن وشمكير المتوفى ٤٠٣ هـ . فى هذا المعنى فاخرج فنونا من البديع منها المجنح والمتزاوج والممثل والمبالغة ، وجاء عبد الرحيم ابن شيث القرشى فى كتابه معالم الكتاب فى ألقاب السجع فعدد منها نحو ثلاثين نوعا : (الرجع ، الترصيع ، والإلمام ، التوشيع ، التميم ، والتكرير والهدم ، والجحد إلخ .. وقد وصلت صناعة السجع فى العصر العباسى إلى مداها ، ثم لم تلبث أن تحطمت كما تحطمت كل المناهج الزائفة فى الفلسفة والفقه وغيرها.

ومن عجب أن تحرر المفكرون الأصلاء فى هذه المراحل من سيطرة السجع وزيف البديع وسخروا منه واعتصموا بأسلوب البيان العربى الذى صنعه القرآن .

ولذلك فقد كان أخطر ماحاول دعاة المذهب الوافد فى النقد فى العصر الحديث أن حاكموا الأدب العربى إلى غزل المذكر والسجع ، وهما دخيلان وافدان ، ومحاكمة الأدب العربى على أنه نثر فنى لا يعد أبداً مقياسا أصيلا للنظرة إلى الأدب العربى والفكر الإسلامى ، ولقد كان الفكر الإسلامى مقرراً دائما

قاعدته الأصيلة أنه لا يجد نبراسه الأصيل في الأدب العربي الذي تحرك في هذه المرحلة وإنما يجد نبراسه في مجالات الكتابة المتعددة في الفقه والتصوف والعلوم والتربية ولقد أكد ابن خلدون مصدر هذا الانحراف حين قال : وما حمل عليه أهل العصر إلا لاستيلاء العجم على ألسنتهم ، ولقد تحرر الغزالي وابن تيمية وابن القيم وابن خلدون وكثيرون من هذا الانحراف لأنهم ألتمسوا مصادرهم الأصيلة .

ولا ريب أن المقامات ليست فنا أصيلا من فنون الأدب العربي ، وقد حرص الأدب العربي على عدم الاغراق في الوشي اللفظي وانصرف جهده إلى المعنى وكان في ذلك متوازنا بين العناية باللفظ والعناية بالمضمون كذلك فقد عرف الأدب العربي الخيال بعيداً عن التهاويل والأساطير وليس الأدب العربي هو نبراس الحضارة الإسلامية على نحو ما كان الأدب في الحضارات الهندية والفارسية والاغريقية ولكن نبراس الحضارة الإسلامية هو الفكر المتصل بالعقيدة والأخلاق .

ولاشك أن صناعة السجع التي وصلت إلى حد بعيد من التأنق في العصر العباسي كانت غريبة على أصالة اللغة العربية وأدبها المتوازن المعنى بالمضمون على نحو ما عرف الجاحظ وابن حزم وابن تيمية والغزالي وابن خلدون .

الفصل السادس

عصر الموسوعات وليس عصر الانحطاط

من الاتهامات الظالمة التى أضفاها النقد الغربى الوافد على الأدب العربى محاولة تسمية مرحلة العصرين المغولى والعثمانى باسم: مرحله الانحطاط .

وهى كلمة شاعت فى مؤلفات بعض الأدباء فى لبنان وفى مصر ، واغلبهم من أتباع المدارس الأجنبية ومعاهد الارساليات ، وتتضمن هذه التسمية فى الأغلب اتهاما للعصر العثمانى الذى صارع الممالك الأوربية وأنشاء ذلك الخلاف العنيف بين الغرب والشرق ، فكان من أقوى الاتهامات التى وجهت إليه أن يسمى بعصر الانحطاط .

ومن الحق أن يقال أن هذا التعبير ظالم وأن هذه المرحلة إذا أمكن أن توصف بالتخلف سياسيا واجتماعيا فانها فى مجال الأدب والدراسات العقلية والإنتاج الفكرى كانت خصبة حافله .

فقد اتسمت بأبرز ظاهرة فى تاريخ الأدب العربى كله وهى ظاهرة التجميع الموسوعى ، ومن العجب أن يطلق هذا الاسم على فترة ستمائة عام كاملة ، تضم من الوجهة التاريخية عهدين مختلفين : أحدهما المغولى والآخر العثمانى .

هذا بالإضافة إلى خطأ ذلك التقسيم الذى جرى عليه الأدب العربى الحديث، والذى عزل كل مرحلة عزلا تاما عما قبلها وعما بعدها ، بينما يعجز الباحث المنصف عن عزل تأثير مرحلة فى مرحلة أخرى ، فكل جيل متلق لنتائج الجيل السابق ، ومتفاعل معها ، ونتاجه أثر من أسرار الماضى وقوة دافعة فى نفس الوقت للجيل الذى يليه .

وهذا التقدير يبدو واضحا فى هذه المرحلة التى تبدأ فى تقدير الباحثين بعد سقوط بغداد ٦٥٦ وتنتهى بدخول الحملة الفرنسية إلى مصر ، ولست أدرى كيف يمكن أن يوصف بعهد الانحطاط عصر ظهر فيه: الزمخشرى والسكاكى، وضياء الدين بن الأثير ، وابن أبى الحديد ، وابن زيدون ، والقاضى عياض، والقفطى ، وابن عساكر ، والفتح بن خاقان ، وابن الأثير ، والشريف الأدريسى ، وابن جبير ، وياقوت الحموى ، وعبد اللطيف البغدادى ، وابن الجوزى وفخر الدين الرازى وابن حزم والغزالى والشهرستانى وابن العربى وابن رشد وأبو بكر الطرطوشى والفيروزبادى ، والقسطلانى وابن أبى أصيبعة ، وابن خلكان وابن حجر العسقلانى والسخاوى ، والمقريزى وابن تغرى بردى ، وأبو الفداء ، وابن كثير وابن خلدون ولسان الدين الخطيب والقزوينى ، وابن بطوطه ، والنويرى وابن فضل الله العمرى ، وجلال الدين السيوطى ونصير الدين الطوسى والجرجانى وابن تيمية ، وابن القيم الجوزيه ، ومرتضى الزبيدى ، وابن أياس ، وطاشكبرى زاده ، وحاجى خليفة ، وبهاء الدين العاملى ومحمد بن عبدالوهاب وابن حجراك .

* * *

وتستطيع أن تراجع تراجم هؤلاء الأعلام وتراثهم فتجد شيئا بالغ القدر ، جليل الشأن ، ثم يرمى هذا العصر كله بأنه عصر الانحطاط وهو لا يقل شأنا عن الاتهام الذى وجهه هؤلاء التغريبيون إلى العصر الثانى الهجرى حين وصفوه بأنه عصر شك وانحلال .

ويكفى أن يظهر فى هذا العصر الموصوم بالانحطاط هذه الموسوعات :

— صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء : القلقشندى

نهاية الأدب فى معرفة قبائل العرب : القلقشندى
المستظرف فى كل فن مستطرف : الأبشيهى
لسان العرب (عشرون مجلدا) : ابن منظور
القاموس : الفيروزبادى
مقدمة ابن خلدون وتاريخه : ابن خلدون
عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : ابن أبى أصيبعه
وفيات الأعيان وأبناء الزمان : ابن خلكان
الأصابة فى تمييز الصحابة : ابن حجر العسقلانى
الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة : « « «
السلوك لمعرفة دول الملوك : المقريزى
تقويم البلدان : أبو الفداء
تاريخ الإسلام وطبقات مشاهير الأعلام : شمس الدين الذهبى
البداية والنهاية : ابن كثير
الإحاطة فى أخبار غرناطه : لسان الدين الخطيب
عجائب المخلوقات : القزوينى
تحفة النظار فى غرائب الأمصار : ابن بطوطه
نهاية الأرب فى فنون الأدب : النويرى
مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار : ابن فضل العمرى
طبقات الحفاظ المفسرين ، النحويين ، اللغويين : جلال الدين السيوطى
فتاوى ابن تيمية : ابن تيمية

الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية : ابن قيم الجوزيه

حياة الحيوان الكبرى : الدميرى

تاج العروس : مرتضى الزبيدى

نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب : المقرى

مفتاح السعادة (أو موضوعات العلوم) : طاش كبرى زاده

كشف الظنون فى أساس الكتب والفنون : حاجى خليفة

الكشكول : بهاء الدين العاملى

الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع : شمس الدين السخاوى

« المحلى : » فى أثنى عشر مجلداً : ابن حزم الظاهرى

كشاف اصطلاحات الفنون : التهانوى

وبعد فهل فى عصر من العصور فى تاريخ الأدب العربى أو الفكر الإسلامى نشر مثل هذا القدر الضخم من الأعمال الأدبية .

الحق أن هـــذه الفترة كانت من أخصب فترات التحدى التى واجهت الأدب العربى والفكر الإسلامى ، هـــذا التحدى الذى لم يبدأ عند سقوط بغداد ٦٥٦ هـ ، وإنما بدأ قبل ذلك بكثير عند ماجاءت جحافل الصليبيين ٤٩٣ هـ ، وأحس المفكرون المسلمون أن خطراً حقيقيا بدأ يتهدد الفكر الإسلامى والأدب العربى جميعا .

وإذا كان الأدب العربى بدا ضعيفا فى فترة (العصرين المغولى والتركى) ولم يكن من القدرة بحيث يصور الأحداث ويستجيب لها ويواجهها ، فانما

حدث ذلك ، لأن الأدب كان قد انحرف بفعل الدخائل التي أصابته نتيجة للأزمة الشعوبية ، وصرفته عن طريقه الصحيح ومنهجه الأصيل ، ولقد كان الفكر الإسلامي هو القادر حقيقة في هذه المرحلة الطويلة أن يقدم حاجة النفس العربية والإسلامية في مواجهة هذه الحملات وأن يشحن العواطف والمشاعر والعقول بالقوة والعزيمة والدعوة إلى الجهاد والمقاومة ، ولم يكن الأدب هو الذي قام بذلك ، فإذا كان الأدب قد أصابه التخلف فإن الحياة الفكرية الإسلامية ظلت قوية قادرة على إعطاء رد الفعل والتحدي فقد استجاشت مقدراتها وقيمتها لتواجه الغزو الصليبي والتترى على طول الجبهات الثلاث : بغداد وسواحل البحر الأبيض وشواطيء المغرب ،

ومن الحق أن يقال أنه بعد أن سقطت القدس في أيدي الصليبيين وبغداد في أيدي التتار فإن القاهرة قد حملت لواء الفكر الإسلامي والحضارة وقادت معركة المقاومة من خـــلال الجامع الأزهر ومن خلال صلاح الدين والظاهر بيبرس .

ويمكن القول أن هذا النوع من التأليف في هذه الفترة كان محاولة لاستنقاذ التراث وتخليصه من أيدي الغزاة ، وتحويله إلى موسوعات ضخمة ، ربما لم يتح لها حظ التحليل والتدقيق ، في هذه الفترة الصاخبة ، ولكن أتيح لها خط كبير من القدرة على الاستنقاذ والحفظ وهو خط يصور بأجلى بيان غيرة هؤلاء الباحثين وصدق إيمانهم فقد كتب كثير منهم بين مائتين وثلاثمائة من الرسائل وبين ألف وخمسة آلاف من الصفحات .

وقد عرض كاتبان عظيمان لهذه الفترة ، وتراثها وكشفوا عن خطأ التسمية التي اطلقت عليها ، وهما السيد محمد بهجت الأثري والدكتور شكري فيصل. يقول السيد محمد بهجت الأثري: أن هذا العصر في آماده الطويلة التي تخالفت أحداثها

وأحوالها وصورها السياسية لم يكن كله ظلاما كما تخيلوه ، وتحدثوا عن دوله المتتابعة ، وهى دول تركية فى الغالب ، حديثا مجملا متشابها ، أو يكاد يكون متشابها ، ولم يحاولو أن يميزوا بين صفاتها ويبنوا مواقف الملوك والسلاطين من العرب والإسلام واللغة العربية من العلوم النقلية والعقلية والدخيلة .
ويقول الأستاذ الأثرى : إن خطأ اتخاذ منهج المذهب العربى فى تاريخ الأدب العربى هو الذى أفسد النظرة إلى هذه المرحلة التى تتصل إلى سبعمائة عام ، وهو الذى حرمها من حقها فى تقدير إنتاجها الضخم ، وإنما اسماها هذا المنهج العصر المظلم نقلا عن اسم أطلق فى أوربا على الفترة بين انهيار الأمبراطورية الرومانية وبداية عصر النهضة ولكن هذا العصر (المغولى التركى) لم يكن كله ظلاما كما تخيلوه ، فقد تحدثوا عنه حديثا مجملا متشابها ، وعرضوا للأدب فى الوطن العربى دون الأوطان الإسلامية التى لم تتخل عن الإسلام وعن لغته فنشأ عن ذلك كله أخطاء جمة خطيرة .

أما الدكتور شكرى فيصل[1] فيرى أن محاولة اتهام هذه الفترة له طابع استعمارى وحمله خصوم للأمة العربية منها عيب التضخيم والتعميم ، وقال إن هذه فترة تأصلت منها الثقافة الإسلامية ، وعنده أن هذا اللون من التراث الأدبى ، الذى يقوم على الجمع بين الأشياء ومحاولة التأليف بينها على تباعدها الذى هو ظاهرة واضحة من ظواهر هذه الفترة وإنما جاء أثر من آثار هذا الغنى الثقافى الذى اصطلحت عليه القرون الستة الأولى ثم قدمته هدية كريمة سخية ، وأن هذه العصور المتأخرة لم تحسن تمثل هذا التراث والتفاعل معه وأنما أحسنت عرضه وتقديمه فى ساحة واحدة هى هذه الكتب الجامعة التى يطلق عليها اسم الموسوعات ، ويتصل بهذا ما تذهب إليه كتب الأدب العربى التى لم يتحرر بعد من مذهب النقد الغربى الوافد حين تحاول

(١) الأدب العربى فى آثار الباحثين .

أن تضع هذا العصر (عصر الموسوعات لا عصر الانحطاط) مع ضوء خافت شديد الظلمة والاضطراب فى محاولة لربط أدب النهضة بعد ذلك بدخول الفرنسيين إلى العالم العربى . يقول حنا الناخورى فى كتابه (الجديد فى الأدب العربى) ج ٤ « بقى الشرق فى ظلمة الانحطاط عدة قرون ولما كان القرن التاسع عشر حمل نابليون بونابرت على مصر وق‍ـ اصطحب معه رجال العلم والفن والأدب فاحتكت مصر بثقافة الغرب ، وكان لبنان منذ أمد بعيد على صلة بذلك الغرب نفسه وكان من احتكاك البلدين شرارة عمت الشرق ويقظة نبهت الشرقيين » .

وهذه ولا شك مغالطة واضحة ذلك : (أولا) أن النهضة فى الشرق والأمة العربية والعالم الإسلامى إنما بدأت على وجه التحقيق فى منتصف القرن الثامن عشر حوالى (١٧٠٠م) على وجه التحديد عند ما بزغت أضواء دعوة التوحيد فى الجزيرة العربية وعلا صوت يقظة العلماء فى الأزهر وهم يقودون حركة التخلص من ظلم امراء المماليك ، وكلا الحركتين سبقتا قدوم نابليون إلى الشرق ، بل هما سابقتان للثورة الفرنسية نفسها التى يحاول البعض اعتبارها مصدراً لليقظة[1] .

(ثانيا) إن الشرارة التى يتحدث عنها المؤلف والتى عرفتها لبنان لم تكن شرارة أصيلة منبعثة من قلب الأمة العربية ومن قيمها وفكرها ولكنها كانت ظاهرة غربية صادرة عن معاهد الارساليات الأجنبية التى كانت تركز قواعد الغزو الثقافى وتدعم حركات التبشير ، والحق أن النهضة قد ابتعثتها الأمة العربية من أعماقها ومن قيمها الأساسية ، وهى يقظة كانت ممتدة فى عروق المفكرين والعلماء منذ وقت طويل ، وليست هذه الظاهرة بالجديدة ولكنها واضحة فى مختلف مراحل تاريخ الإسلام والعرب .

(١) راجع كتابنا « أضواء على الفكر العربى الإسلامى » .

الفصل السابع

بعث التراث

يختلف مفهوم إحياء التراث بين الدعوة الأصيلة الصادقة إليه ، التى انبعثت فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر وبين الدعوه التى حمل لوائها دعاة مدرسة التغريب والغزو الثقافى وحملة لواء منهج النقد الغربى الوافد ولقد كانت الدعوة إلى احياء التراث قائمة منذ وقت طويل وكانت ومأضيه فى طريقها الصحيح قبل أن يفد المنهج الغربى بمفاهيمه التى لاتتفق مع ذاتية الأدب العربى، وبمحاولاته الخطيرة التى تظهر فى صورة البعث والأحياء ، وهى تستهدف احياء جوانب معينة ، هذه الجوانب ليست من صميم هذا الأدب ولكنها جيوب منحرفة ضالة ، ظهرت على أطراف هذا الكيان الضخم على مدى القرون المتوالية ، نتيجة دعوات ضالة حمل لوائها خصوم العرب والإسلام وحاولوا بها افساد جوهر هذا الفكر والانحراف به عن قيمه ومفاهيمه وتغليب قيم وثنية قديمة فى خطة واضحة للقضاء على الإسلام وكيانه السياسى والاجتماعى .

قد تكون هذه دعوى ندعيها ولكن الدليل الأكيد معنا فان مدرسة النقد الأدبى الغربى لم تحرص على احياء شىء من التراث إلا ما اتصل بالشبهات والزنادقة وشعراء الغزل الحسى والكتب المضببة الحافلة بالمفاهيم الوافدة سواء من الثقافات الفارسية والهندية القديمة أو اليونانية الأغريقية وجميعها تلتقى على مفهوم الوثنية والتدمير لقيم الفكر الاسلامى الذى قام أساسا على « التوحيد » ونظرة واحدة إلى هذه المؤلفات التى ابتعثت والتراث الذى أعيد إحيائه يكشف فى وضوح عن الغاية والهدف :

(١) المعتزلة : والاهتمام بها منبعث من هدف واحد هو أنها اعتمدت على منطق أرسطو وفلسفة اليونان .

(٢) ألف ليله وليله : المحاولة عن طريقها تستهدف رسم صورة زائفة للمجتمع الاسلامى .

(٣) الأغانى : ويعدونه مصدر أساسيا لدراسات الأدب والتاريخ مع انحرافه الشديد .

(٤) رسائل إخوان الصفا : وهى رسائل كتبها مجموعة من الباطنية هادفين إلى تحريف الفكر الاسلامى .

(٥) أبو نواس : وهو شاعر الخمر والغزل الحسى والغلمه الذى ألفت عنه عشرات الدراسات .

(٦) بشار بن برد : وهو شاعر الاباحة والاقذاع والكشف .

(٧) الحلاج : وهو الرجل الذى أدخل على التصوف الاسلام فكرة الحلول والاتحاد .

(٨) محي الدين بن عربى : دعوته إلى وحدة الوجود وهى ليست اسلامية الأصل .

(٩) ابن المقفع : محاولته خلق جو الشعوبية واحتقار العرب

(١٠) حنين بن اسحق : لأنه أفسد الترجمة وجعلها دعاية النسطورية .

(١١) مسليمة الكذاب : الاهتمام به على أنه نبى له دعوة معارضة لدعوة الرسول .

(١٢) ابن الراوندوى : لأنه هاجم الاسلام وعارض التوحيد

(١٣) البلاذرى : اعتمد عليه الدكتور طه حسين فى انكار شخصية عبد الله بن سبأ.

(١٤) ابن سينا : وضوح خضوعه للفكر الباطنى ونسبته إلى الفرق السرية .

(١٥) الفاربى : اهتموا به لأنه أقام الفلسفة الإسلامية على أساس الفلسفة اليونانية .

(١٦) ابن الرومى ، الاهتمام به فى تصور أن الدم والعنصر هو مصدر العبقرية .

(١٧) ابن رشد : اعلائه للفلسفة على الدين .

(١٨) الفردوسى : اعلائه لخصومته للعرب وايجاد خلاف بن الفرس والعرب .

(١٩) السهروردى : نظريته الفاسدة المستمدة من الفكر الوثنى ونظريات المجوسية .

وكل هذه كتب وشخصيات هامشية وليست رئيسية فى الفكر الاسلامى ولا فى الأدب العربى وأغلبها معطوب ، هذا بينما أنكر هؤلاء العاملون فى مجال التغريب وابتعاث الشبهات شخصيات وكتبا من الأمهات ذات الأهمية البالغة والخطيرة فى إعادة بناء الفكر الاسلامى وإحياء التراث فوقفوا منها موقف التجاهل أو السخرية أو الاتهام للأعلام من أمثال :

ابن تيمية والغزالى وابن حزم (الذى إذا تحدثوا عنه لم يذكروا إلا كتابه طوق الحمامة) وغفلوا عن إثارة الضخمة فى الفقه والأدب والاجتماع وفى مقدمتها المحلى = احد عشر مجلداً) والشافعى وابن حنبل ومالك والبخارى والبيرونى وأبو بكر بن العربى ، والخوارزمى ، وابن خلدون (الذى سخر منه الدكتور طه فى اطروحة لنيل الدكتوراه فى جامعة السربون) والقزوينى وموسى بن شاكر ، والعز بن عبد السلام والأشعرى ، والخليل بن أحمد وابن الهيثم ، والمسعودى ، والشريف الأدريسى وعشرات غيرهم .

فإذا ذكر التصوف ذكروا المنحرفين فيه أمثال الحلاج وتجاهلوا أصحاب المفاهيم الحقيقية من أمثال الجنيد وإذا ذكرت الفلسفة اهتموا بالمتابعين للفلسفة اليونانية وتجاهلوا أصحاب المناهج الأصيلة وإذا ذكروا الشعراء تحدثوا عن أبي نواس وبشار واغضوا الطرف عن المتنبي وهم حين يرفعون من شأن ابن سينا ينكسون معاصره العلامة البيرونى الذى حرر الفكر الاسلامى من انحراف الفلسفة اليونانية ، وهم يذكرون ابن رشد ويصفونه بالفيلسوف حتى لا يعرف الناس عنه إلا أنه لخص أرسطو وتجاهلوا عمداً جوانبه الأخرى العظيمة الابداعية وخاصة مفاهيمه فى الشريعة والقضاء ، وهم حين يذكرون ابن رشد لصلته بأرسطو يغضون تماما عن أن تيمية لأنه حطم مذهب أرسطو ونقد المذهب الأرسطى .

ولقد مضت المدرسة الأولى فى إحياء الأدب العربى على منهج أصيل وتصدر هذا العمل أحمد تيمور وأحمد زكى وكرد على وعشرات معهم ولكن المدرسة الغربية حين جاءت حققت آمال المستشرقين ونفذت مناهج المبشرين ، وحاولت أن تقول مع رينان وغيره أن التراث العربى الاسلامى إنما هو تراث يونانى فارسى مكتوب باللغة العربية ودارت جميع تعليقات هذه المدرسة على أن هذه الكتب الصفراء تعوق تطورنا الفكرى . وأنه من الخير لنهضتنا وناشئتنا أن تزول من طريقهم هـــذه « المخلفات العتيقة البالية بأن نقدمها طعمة للنيران »[1] .

ويحاول هؤلاء الاتباع من تلاميذ المشرقين أن يعزوا إلى سادتهم أنهم هم الذين دلونا على نواحى العمق والجمال ، وهم فى ذلك يكذبون ويضللون فإن المبشرين والمستشرقين لم يحفلوا إلا بشاعر داعر ، أو فيلسوف منحرف

---

(١) مجلة الحديث فى دراسة واسعة للتراث (يوليو تموز ١٩٤٠) وهذا رأى محمود الابيدى

أو بصوفى ضال ، أما الأصلاء جميعا فقد أغضوا عنهم أو هاجوهم ورموهم بمختلف السيئات ولقد مضى تلاميذ النقد الغربى فاعلنوا اتهاماتهم وقدموا شبهاتهم، ووضعوها فى ثوب علمى زائف براق ليخدعوا بها الأغرار والبسطاء فقال طه حسين عن القرن الثانى الهجرى أنه عصر شك ومجون وأعلن سلامه موسى احتقارة للتاريخ العربى والأدب العربى ووصفه بأن أدب الفقاقيع ، وأعلن اسماعيل مظهر أن العبقريات الفكرية والأدبية لم تكن عربية وإنما كانت فارسية وتحدث عن الدم السامى والدم الارى ودعا أمين الخولى وأحمد ضيف وأحمد أمين إلى اقليمية الأدب أعلن سلامه موسى « أن الأدب العربى القديم هو قبل كل شىء أدب القرون الوسطى ونحن نقرؤه للفائدة التاريخية فقط ، ولا يمكننا أن نستضىء به فى حل مشاكلنا المعاصرة ، إذ هو عقيم كل العقم من هذه الناحية » .

وحين عرضوا للجاحظ قدروه فى كتابه البخلاء ، وهاجوا كتابه البيان والتبيين ، لأنه الكتاب الذى فضح شبهات الشعوبية التى كانوا يعاودون نقلها ، هاجم طه حسين وهاجم سلامه موسى وكثيرون كتاب البيان والتبيين بشراسه لاحد لها واتهموه بكل نقيصه لأنه دل عليهم وكشف المعين الذى يقدمون منه حتى الآن شبهاتهم وأباطيلهم ، وجرى البحث فى التراث العربى عن شىء واحد : عن الملحدين والمنحرفين والشخصيات الغامضة والقلقة (اقرأ شخصيات قلقة لعبد الرحمن بدوى) وعن المجان والفساق من أمثال بشار وأبو نواس (اقرأ حديث الأربعاء) وعن شعراء الهجاء المقذع (اقرأ ابن الرومى للعقاد والمازنى ولغيرهما) واثارت هذه الدراسات التى اطلق عليها اسم احياء الأدب العربى والتى طغت على الدراسات الأصيلة التى قدمها الجيل السابق ، اثارت روح التشكيك فى الأدب العربى واتهامه والتحامل عليه واعلان اسوأ صفحاته القلقلة والتوسع فيها كأنها الأدب كله

والوقوف عند الشعراء وأدباء الصنعة (وتجاهل ذلك الحصاد الضخم من الفكر والثقافة والعلوم والفقه والأدب الرفيع الذى قدمه عشرات من الأعلام النوابع) وقالوا : من داخل مناهج الأدب الغربى الوافدة المفروضة أن هذا ليس أدبا ، ولكنه شيء آخر ، كانما ليس الأدب العربى إلا الأغانى وألف ليله وشعر بشار وأبى نواس ، وكانت معظم هذه الأبحاث فى الأدب العربى تدار بحيث تصل إلى اتهام العقل العربى بالجمود والنفس العربية بالضحا له ، وحين تقرأ بحث اسماعيل مظهر عن بشار بن برد ومهيار الديلمى ترى أنه يرد عظمة شعرهما إلى أصلهما الفارسى كما يرد المازنى عظمة ابن الرومى إلى أجداده الروم والواقع أن كل ماعندهما من عطاء إنما هو اسلامى المصدر .

وحين استعلت الدعوة إلى احياء الأدب العربى ، تقدم طه حسين ليعلن أن الآداب ثلاثة: اليونانى والفارسى ثم العربى ، وقال إن كل مافى الأدب العربى من نثر فنى إنما وصله من الفرس ، ثم غير رأيه إلى أسوأ فقال إن أعظم الآداب هو الأدب اليونانى وأن الأدب العربى قد استمد أعظم مقوماته من الأغريق فى القديم وإن أعظم مافى الأدب العربى الحديث هو ماترجم من الأدب الأوربى، وكانوا يراوحون القول بين الفرعونية القديمة والفارسية واليونانية ثم ينتقلون إلى العصور الحديثة متجاهلين أربعة عشر قرنا من تاريخ الإسلام وأثره فى الأدب والفكر والعلوم والفلسفات جميعا .

* * *

وهكذا أخضعت مدرسة النقد العربى: احياء التراث العربى إلى مقاييس الغرب وهى مقاييس صالحة لتراثه، وهى حين تدعى أنها تطابق فى أدبنا العربى الإسلامى فإنما تتخذ ستاراً علميا لتبرير إزدراء هذا التراث والاهتمام بالجوانب الضعيفة والمنحلة فيه، وكذلك الاهتمام بما كتب فى فترة الضعف وأبان أزمة الشعوبية أو أزمة

الهلينية التى قضى عليها الفكر الإسلامى من بعد وتحرر منها ، وحين بدأ النظر فى التراث وفق مناهج الغرب ظهرت نظرية مرجليوث ورينان ونلينو وودركايم فى انتحال الشعر الجاهلى والشكوك فى الكتب المقدسة وفى القرآن، ومحاولة عزل الأدب عن دائرة الفكر الإسلامى لتحريره من قيمه الأخلاقية والقومية واعلاء النظرة إلى من تأثروا الثقافات الوثنية القديمة من أمثال قدامه بن جعفر فى نقد النثر وإخوان الصفا فى رسائلهم والأصبهانى فى الأغانى وهكذا .

وقد وقع هذا فى مصر والبلاد العربية بينما كانت الصيحات تتوالى فى الغرب بالأعتراف بأثر التراث العربى فى نهضتهم الأدبية وحين ظهر أسين بلاسيوس يعلن أن كتاب الفتوحات المكية لابن عربى أوحى لدانتى ، ويعلن غيره أن نظرية المنفعة التى عرفتها أوربا كانت من فكر ابن القيم وأن ابن خلدون هو منشى علمى الاجتماع والتاريخ وأن ابن الأثير قدم للانسانية نظرية الضوء وأن آراء توماس الأكونى مستمدة من الغزالى ، وأن الأدب الأوربى فى أسبانيا (أدب التربادور) مستمد من الأدب العربى وكانت هذه الصيحات تحفت وتحجب بل وتقمع بشدة ، حتى تسير حركة التغريب إلى طريقها المرسوم فى هدم مقومات أدبنا وفكرنا .

وإذا كان المستشرقون الأوربيون حينما نقلوا هذه الألوف المؤلفة من تراثنا إلى مكاتبهم وجامعتهم ، إنما كانوا يبحثون هذا التراث بغرض ماكر لئيم ، هو محاولة ايجاد الثغرات لخدمة حركة الغزو واثارة الشبهات والبحث عن نقاط يعطونها لطه حسين ولمدرسة النقد الغربى وغيرهم يضربون بها الأدب والفكر الإسلامى ويشككون فيهما ويثيرون معارك يوجهونها إلى محاولة تدميره وخلق جيل ينظر إلى هذا التراث فى احتقار ومهانة فى نفس الوقت

الذى يعلى من قدر اناتول فرانس وفينى وشكسبير وجان جاك روسو وفكتور هيجو .

ولقد كان الجيل الأول من أصحاب الدعوة إلى احياء التراث من أمثال أحمد زكى باشا وأحمد تيمور وعبد العزيز جاويش ومحب الدين الخطيب والدكتور الدرديرى ومحمد فريد وجدى ، ولكن الأجيال التى جاءت من بعد وعلى رأسها طه حسين فقد كانت من أولياء المستشرقين والخاضعين لهم وقد كشف الدكتور غلاب كيف أن طه حسين هاجم ابن خلدون فى اطروحته التى قدمها إلى جامعة السربون ارضاءاً لأستاذه المشرف على الرسالة لأنه يكره ابن خلدون وهو « دوركايم » الذى مات مع الأسف قبل أن يمنح الدكتور لقبه الكريم .

ولقد كانت هذه المدرسة الجديدة من أتباع مذهب النقد الغربى تكره أولئك الذين انصفوا التراث العربى الإسلامى من أمثال جوستاف لوبون وتوماس كارليل ويلتمسون لهم الأخطاء للغض من قدرهم .

والمعروف أن التغريبيون قد قصروا همهم فى احياء التراث على شعر الشعراء وأدب الأدباء ممن وجدوا فى اثارهم ما يتصل بأهدافهم وذلك استهدافاً لإعادة طرح هذه الآراء القديمة من كشف وغزل حسى وإلحاد وزندقة على المجتمع العربى الاسلامى الجديد لخلق حاجز جديد يحجب القيم العربية الإسلامية الأصيلة ، وأضافوا إلى ذلك ترجمة قصص الاباحية الفرنسية وترجمة اشعار أمثال بودلير بل أن الدكتور طه قد ذهب إلى أبعد من ذلك فاعاد نشر رأى أحد المستشرقين الغربيين (كازنوفا) فى اتهام العرب بحرق مكتبة الاسكندرية ، فلما ثارت عليه ثائرة المنصفين لم يجد مايقوله غير كلام ساخر لايدل إلا على الاستهتار وتعمد الاغاظة ؛ والأصرار على ضرب

معاول الشبه فى الأدب العربى والفكر الإسلامى ومهاجمة أحمد زكى باشا الذى كشف فضل العرب على الغرب فى اشياء كثيره[1] .

وربما عنى هؤلاء الدعاة التغريبيون بالتراث ليقصروه على الفنون الشعبية والعاميات بما يسمونها الفلكلور، كما عنو بدراسة اللهجات العربية واعتبروها كذبا وبهتانا لغات ، واستهدفوا من ذلك اثارة الشبهات بأن هناك لغات عامية فى العالم العربى تنافس اللغة العربية وأن هذه اللغات لها تراث من الأدب الشبى يؤهلها لكى تأخذ مكانة اللغة وتقضى على الفصحى لغة القرآن وبذلك يتحقق هدف من أخطار أهداف الاستعمار والتبشير والاستشراق وهو القضاء على ذلك الترابط العربى القرآنى الذى يجمع الأمة العربية والعالم الإسلامى .

وهذا هو معنى ذلك التحول الذى طرأ على دعاة النقد الغربى الوافد ، فى الثلاثنيات من مهاجمة التراث إلى احيائه ، وتحول طه حسين من كتابه أمثال الشعر الجاهلى وحديث الأربعاء إلى كتابه هامش السيرة والفتنة الكبرى فقد كان الغرض هو تزييف التراث .

لقد وجدت حركة الاستشراق أسلوبا جديدا إلى هدم الأدب العربى وذلك بالكتابة عنه والايغال فيه وأبرار الجوانب الضعيفة منه وإعادة إذاعتها فى الناس لخلق جو من الأساطير يتصل بالسيرة النبوية ، ويدخل إلى الأدب العربى لونا دخيلا من تاريخ اليونان والفرس القديم لا يتفق مع ذاتية الأدب العربى وطبيعة النفس العربية الإسلامية وروحها ومفاهيمها . فقد حاولوا إعادة بعث التراث الإسلامى والعربى بروح التنكر والاحتقار للقيم الإسلامية ، ومحاولة تصور الإسلام على أنه دين روحانى دين عبادة ، وأنه لا صلة له بالمجتمع ولا مناهج الحياة وذلك هو ماذهب إليه طه حسين فى

---

(١) راجع هذه التفاصيل فى كتابنا « المساجلات والمعارك الأدبية » .

مختلف كتاباته فى الإسلام التى خدع بها الكثيرين ولم تكن فى الحق إلا ترجمات مصوغة فى لغة جديدة لآراء مرجليوت ورينان ولويس شيخو اليسوعى وغيرهم .

(٢)

حين يقتصر كلمة « التراث » فى عرف أصحاب مناهج النقد الغربى على إحياء بشار بن برد وأبى نواس والحريرى والهمزانى والأغانى وألف ليله سيتحدد فى أذهان المثقفين والأدباء فى هذا العصر مدى أبعاد التراث العربى وأهميته ووزنه ، وبالتالى تتحدد قيمته فى نظرهم ، وهى قيمة هينه لا شك ، حين ينتقل من صور الكشف إلى الغزل الجنسى إلى السجع والزخرف ، والخمريات ، وهنا يتحقق هدف التغريب والغزو الثقافى فى أمرين :

(١) أن لا يعدو نطاق التراث حدود هذه الصور الأدبية المنحرفة .

(٢) أن تجرى الاستهانة بهذا التراث الغارق مع الكشف والشهوات.

ومن هنا يستهان بهذا التراث ويصغر فى نظر الأدباء والمثقفين ، ومن ثم تنقطع الصلة بين هذه الأمة وبين تراثها الحقيق ، أو تتصل على أنه هو هذه الجوانب المنحرفة المضللة وحدها ، فإذا عرض لشخصية من الشخصيات الأصيلة فى التراث سلطت عليها الشبهات ورميت بالتحقير والازدراء ، كما فعل زكى مبارك وطه حسين فى دراسات الغزالى وابن خلدون والمتنبى ، وحيث ترى طه حسين يهاجم المتنبى العملاق ويحاول أن يزيف نسبه ، ويزدرى ابن خلدون ويصفه بالبساطة ويسخر بآرائه ثم تراه يتناول أبو نواس وبشار بمزيد من التقدير والأعجاب ويضفى عليهما من الصفات ما يرفعهما فوق هام الأدب والأدباء .

ويكون ذلك كله ، بما فيه من مغالطة وتضليل تطبيقا لمناهج النقد الغربى

ومن الحق أن يقال أن التراث العربى الإسلامى خطير وجليل الشأن ، وهو تراث قد واجه حملات من التحريق والإغراق والاضطهاد كثيرة ومتصلة ، فقد جرت محاولة ضخمة لاحراقه فى ساحة مدينة غرناطه وكان فى الأندلس أكثر من ٧٠ مكتبة ، وكان فى غرناطه وحدها فى عهد عبد الرحمن الثالث ستمائة ألف مجلد ، وهذا كله مما حرقه الكردنيال كنيس مطران طليطله .

وجرت محاولة لإغراق التراث العربى فى نهر دجله قام بها التتار عندما دخلوا بغداد ، وكانت هناك محاولات فى كل مكان وصلت إليه أيدى خصوم العرب والإسلام وفى الحروب الصليبية حرقت الكتب ونقلت من جزيرة قبرص وكريت وجرائر البليار ونقلت من الأندلس ثم نقلت أخيراً من الاستانه وكانت حملة نابليون حريصة على الحصول على أكبر قـــدر من هذه المؤلفات النادرة ، وفى ظل الاستعمار الغربى جرت عملية سرقة هذا التراث ونقله إلى خزائن الكتب فى أوربا ، بحيث لا تخلو اليوم مكتبه من مكتبات أوربا (بريطانيا وألمـانيا وإيطاليا والفاتيكان وهولندا) وكذلك مكتبات الولايات المتحدة من مئات المخطوطات العربية .

وقد وصل إلينا من ثروتنا هذه مايقدر بثلاثة ألف كتاب فى حين أن بعض المؤلفين بلغت تصانيفهم بضع مئات ، فقد كتب الكندى واحداً وثلاثين ومائتين ، والرازى مائتين ، وابن حزم اربعمائة . والقاضى الفاضل مائة ، وعبد الله بن حبيب عالم الأندلس ألف كتاب . ويرى العلامة أحمد زكى باشا شيخ العروبه أن ما أحرق فى الأندلس يمثل تسعة أعشار ونصف وثلث وربع الكتب العربية فلم يخلص لنا غير واحد فى الألف ، وذكر جيبون فى كتابة عن الدولة الرومانية أنه كان فى طرابلس وحدها على عهد الفاطميين مكتبة تحتوى ثلاثة ملايين مجلد أحرقها الفرنجه عام ٥٠٢ هـ ١١٠٠ م

وقد صور المنصفون من الباحثين الأجانب أهمية هذه الثروة فقال ول ديورانت « أن الآفا من المخطوطات العربية فى العلوم والآداب والفلسفة لا تزال مخبوءة فى مكتبات العالم الإسلامى ، ففى أسطنبول وحدها ثلاثون من مكتبات المساجد لم ير الضوء من مخطوطاتها إلا النذر اليسير ، وفى القاهرة ودمشق والموصل وبغداد ودلهى مجموعات ضخمة لم يعن أحد بوضع فهرس لها وفى الأسكوريال بالقرب من مدريد مكتبة ضخمة لم يفرغ بعد من احصاء مافيها من مخطوطات اسلامية فى العلوم والآداب والشريعة والفلسفة ، وليس مانعرفه من ثمار الفكر الإسلامى فى تلك القرون الثلاثة من ٧٥٠ — ١٠٥٠ إلا جزءاً صغيراً مما بقى من تراث المسلمين وليس هذا الجزء الباقى إلا قسما ضئيلا مما اثمرته قرائحهم وليس ما اثبتناه فى هذه الصحف إلا نقطة من بحر تراثهم »[1] .

ومن الحق أن يقال أن فى مختلف مكتبات الغرب (روما ، ميلانو ، ليدن ، باريس ، لندن ، الولايات المتحدة ألوفا من مجلدات هذا التراث مما لم ير الضوء بعد ، وأن ماطبع ونشر هو الجانب القليل ، وأغلب مانشر فيه هو ما يتصل بأهداف حملة التغريب فالشعر مقدم على الفكر والأدب مقدم على العلوم ، وما تزال بعد مؤلفات ابن سينا والرازى والبيرونى وابن الهيثم وجابر بن حيان لا تجد الأهمية الكافية لبعثها وذلك حتى لا يكشف ذلك عن عظمة الإضافة التى قدمها الفكر الإسلامى للحضارة العالمية ، والفكر الإنسانى ، وما يزال هذا التراث يوصف على أقلام البعض بالكتب الصفراء ، بينما يحوى جوانب إيجابية بناءه من الفكر العلمى الإسلامى الناصع ، القادر على منح الإنسانية فى العصر الحاضر ضياءاً وهدى .

* * *

(١) جزء «٢» من المجلد الرابع من قصة الحضارة ص ٢١٢ / ٢١٣ .

وإذا حاولنا إلقاء نظرة على ماوصل إلينا من هذا التراث لوجدنا شيئاً باهراً عظيما ، فقد أعطاها المؤرخون والعلماء والمفكرين عشرات من موضوعات المعرفة إذ قدم الجاحظ وابن قتيبة والدينورى والمبرد وابن عبد ربه ، وغيرهم عشرات من الأبحاث فى مختلف الفنون ومازال أسماء هذه الكتب فى مقدمة المراجع العربية الأساسية : أدب الكاتب وعيون الأخبار والكامل والعقد الفريد .

وفى مجال التاريخ نجد موسوعات الطبرى والمسعودى وابن مسكويه ، كما نجد ياقوت ولسان الدين الخطيب وابن خلدون والمقريزى والسخاوى وابن كثير ، وفى مجال الفلسفة نجد أبحاث الكندى والفارابى وابن سينا ، ونجد السيوطى وهو دائرة معارف وحدة وجامعة كاملة فقد ألف ٣٥٠ كتابا فى الدين والتاريخ وعلوم اللغة بقى منها ٣١٥ كتابا ، وهناك طبقات الحفاظ ، والمفسرين ، والنحويين واللغويين ، هذا الإضافة إلى نهاية الأرب للنويرى فى التاريخ ومسالك الأبصار للعمرى وصبح الأعشى للقلقشندى ، وفى اللغة نجد لسان العرب لابن منظور وتاج العروس للمرتضى الزبيدى وهناك الدراسات الفذة الضخمة للأشعرى والغزالى وابن تيمية وابن حزم وابن القيم ، وقد كان الناس يعتمدون فى دراسات الأدب على أربعة كتب: البيان والتبين للجاحظ وأدب الكاتب لابن قتيبة ، والكامل للمبرد والأمالى لأبى على القالى ، ولدينا عشرات الاسماء التى عملت فى هذا المجال فى مختلف فروعه وتركوا آثاراً حية ، ولابن قتيبة فضلا عن كتابه الذائع مؤلفات أخرى منها : (كتاب العرب ، ومختلف تأويل الحديث ، وعيون الأخبار) وللجاحظ أيضا : الحيوان ، والبخلاء ، والمحاسن والاضداد .

وهناك أبو حنيفة الدينورى صاحب كتاب الأخبار الطوال .

وهناك القاضى التنوخى (نشوار المحاضرة ، والفرج بعد الشده) وأبو العلاء فى رسالة الغفران والثعالبى فى فقه اللغة ، وابن رشيق فى (العمدة) وأبو حيان التوحيدى فى المقايسات ورسالة الصديق والصداقة، وابن مسكويه فى تهذيب الأخلاق وتجارب الأمم ، والفتح بن خاقان فى (قلائد العقيان) وابن بسام فى الذخيرة ، والماوردى فى أدب الدنيا والدين ، والأحكام السلطانية . وجار الله الزمخشرى فى أساس البلاغة ، وابن الجوزى فى الأذكياء وابن الأثير فى المثل السائر ، والبغدادى فى (الافادة والاعتبار) بالإضافة إلى ابن جبير الأندلسى وابن بطوطه وياقوت الحموى والمسعودى والشريف الأدريسى فى مجال الرحلة والجغرافيا، والقفطى فى أحكار الحكماء ، وابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء ، ولسان الدين الخطيب فى (الاحاطة فى أخبار غرناطة) والمقرى فى (نفح الطيب) .

وفى مجال التاريخ : نجد الرسل والملوك لابن جرير الطبرى ومروج الذهب للمسعودى والكامل لابن الأثير ، والفخرى لابن الطقطق ، والبدء والتاريخ لمظهر بن طاهر المقدسى ، والتاريخ لليعقوبى وتاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء لحمزه الأصفهانى وعجائب المقدور لابن عربشاه وريحانة الألباء للشهاب الخفاجى والذخيرة لابن بسام وقلائد العقيان لابن خاقان وصبح الأعشى للقلقشندى ونهاية الأدب للنويرى وخزانة الأدب لابن حجه الحموى وسلافة العصر لابن معصوم والضوء اللامع للسخاوى وأسرار البلاغة للعاملى ، كل هذا مما بغض النظر عنه أصحاب مذهب النقد الغربى ، ولا يذكرون إلا الأغانى وألف ليله وبشار وأبو نواس ، ومن خلال هذه الصور المضطربة يحاولون رسم صورة للفكر الإسلامى والأدب العربى والمجتمع العربى الاسلامى .

* * *

وقد خاضت هذه الثروة من التراث فى فنون عديدة يمكن إجمالها فى : التفسير ، والحديث ، والعقائد ، والأصول ، والفقه ، واللغة والصرف والنحو والبلاغة والعروض والأدب والموسيقى والتاريخ والتراجم والبلدان وسياسة الدول ، والفروسية والفنون الحربية ، والصيد وتربية الخيل والبزاه ، والطب والصناعة والحيل وجر الأثقال وصناعة الخط والزراعة والطبيعيات والرياضيات والفلاحة .

(١) وقد استطاع ابن النديم فى كتاب الفهرست أن يقدم تقسيما للتراث (لعصره) إلى عام ٣٨٥ ﻫ .

الأمم من العرب والعجم .

اسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها .

القرآن واسماء الكتب المصنفة فى علومة.

النحويون واللغويون .

الأخبار والآداب والسير والأنساب (الأخباريون ، أخبار الملوك والكتاب وأصحاب الدواوين ،

الشعر والشعراء : جاهلية وإسلامية .

الكلام والمتكلمين .

أخبار السياح والزهاد والعباد والصوفية .

الفقه والفقهاء المحدثين .

فقهاء أصحاب الحديث .

الفلسفة والعلوم القديمة ، والمناطقة والأطباء والموسيقى .

المذاهب والاعتقادات .

(٢) أما صاحب كشف الظنون وهو ثانية هذه الموسوعات فى احصاء العلوم فقـــد قدم عرضا لـ ١٦ ألف كتاب مرتبة على الحروف الأبجدية قسمها على بضع وثلاثين علما تضمنتها كتب العرب :

(١) علم الاحاجى والأغلوطات فى فروع اللغة والصرف والنحو .

(٢) علم الاختبارات وهو من فروع علم النجوم .

(٣) علم الأخلاق . (٤) علم أداب البحث (المناظرة) .

(٥) علم الأدب (٦) علم الأدعية والأوراد .

(٧) علم الأدوار والأكوار (٨) علم الارتماطيقى .

(٩) علم أسباب النزول فى فروع علم التفسير .

(١٠) علم أسباب ورود الأحاديث .

(١١) علم الاستعانة بخواص الأدوية والمفرزات .

(١٢) علم استبطان المعادن والمياة .

(١٣) علم استنزال الأرواح واستحضارها فى قوالب الأشباح .

(١٤) علم إسطرلاب . (١٥) علم اسماء الرجال .

(١٦) علم الاشتقاق . (١٧) علم أصول الفقه .

(١٨) علم الأطعمة والمزورات .

(١٩) علم اعجاز القرآن . (٢٠) علم أعداد الوفق .

(٢١) علم أعراب القرآن . (٢٢) علم افضل القرآن وفاضله .

(٢٣) علم أقسام القرآن . (٢٤) علم الأكتاف .

(٢٥) علم الأكر . (٢٦) علم الآلات الحربية .

(٢٧) علم الآلات الرصدية . (٢٨) علم آلات الساعة .
(٢٩) علم الآلات الظلية .
(٣٠) علم الآلات الغجيبة الموسيقانية .
(٣١) علم الآلات الروحانية . (٣٢) علم الألغاز .
(٣٣) علم الالهى . (٣٤) علم الأمثال .
(٣٥) علم إملاء الخط . (٣٦) علم إمارات النبوة .
(٣٧) علم انبساط المياة .

وإذا كان هذا ما وصل إليه حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون عن أسامى الفنون فإنه قد رتب تحت هذه العلوم ستة عشر ألف كتاب هى التى رآها فى عصره .

*

(٣) وأمامنا علم آخر ومرجع آخر يستطيع أن يعطينا ضوءاً آخر على التراث حتى نعرف أبعاده هو (طاشكبرى زاده) فى موسوعته مفتاح السعادة ، وقد ضمنت ستة عشر وثلاثمائة علم لكل علم منها أبواب وفصول لا يلحقها الحصر .

(٤) وفى موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية التى اسماها الشيخ المولوى محمد على بن على التهانوى، (كشاف اصطلاحات الفنون) نجد أكثر من ٥ آلاف مادة ، وزع المؤلف عليها تراث الفكر الإسلامى على نحو رائع. شمل جميع فنون العلوم والآداب والفنون ومصطلحات الأديان والعقائد ، واللغة والنحو والفقه والتشريع والفلسفة والعلوم والآداب والفنون والتصوف والبيان والبلاغة والفرق الدينية .

من خلال هذا العرض الموجز أردنا أن نقدم صورة سريعة لأبعاد التراث العربى الاسلامى تكشف زيف إدعاء أصحاب مدرسة النقد الغربى التى تقف عند أدباء السجع والجناس والزخرف وشعراء الكشف والغزل والخمريات وتكتفى بتراجم ابن الرومى وبشار وأبى نواس والمنحرفين من الصوفية والفلاسفة ، وتسمى هذا « إحياء التراث » ، ولا تكتفى بهذا بل تعرض لأمثال المتنبى وابن خلدون والغزالى بالاتهام والاستصغار ، ثم تتجاهل هذا الحصاد كله وتغضى عنه بينما يمثل هذا التراث أعظم ثروة عرفها أدب من الآداب ، هو الأدب العربى الذى امتد خمسة عشر قرنا منذ ظهور الاسلام حتى اليوم وهو عمر لم تعرفه الآداب العالمية الحديثة التى لا يزيد عمرها أحدها عن أربعة قرون .

(٢)

البعث الزائف للتراث

رسائل إخوان الصفا

فى العصر الحديث وفى خلال تحديات المنهج الوافد من النقد ، حاول بعض رجاله تحت اسم بعث التراث إحياء الفكر الذى لفظه مفهوم الاسلام الصحيح والذى أدخل فى مرحلة طغيان الفلسفة اليونانية وغلبة التيار الشعوبى والباطنى وفى مقدمة الكتب التى وجدت اهتماما كبيراً : ألف ليلة وليلة وكليله ودمنة والأغانى ورسائل إخوان الصفا ، ولقد كان التركيز على هذه الرسائل هاما وخطيراً لأنها تحمل أولا : الفكر اليونانى الهلينى بصيغة إسلامية زائفة وثانيا : لأنها تمثل خطة المؤامرة الباطنية المجوسية التى جرى حبكها فكريا ، وربما حاول الدكتور طه فى مقدمة إحياء هذه الرسالة أن يبرز للجماعة دوراً فى الحرية والتجديد إلى ماسوى ذلك ولكن الزمن لم يمض إلا قليلا حتى كشف الباحثون حقيقة رسائل إخوان الصفا وأعلنوا زيفها كتراث اسلامى عربى وإن كانت مكتوبة باللغة العربية.

(أولا) صلتها بالباطنية وفى السنوات الأخيرة اصدر اغاخان كتابه[١] (فورمين حبل متين) وأعلن أن مولف إخوان الصفا هو واحد من الأئمة الإسماعيلية وهو (أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق) ويقول الدكتور حسين الهمزانى أحد دعاة الإسماعيلية البهرة : أن الاسماعيلية يرون أن « القرآن » كتاب العامة ورسائل إخوان الصفا : كتاب الأئمة .

---

(١) راجع بحث السيد محب الدين الخطيب م ١٨ سنة ١٣٦٧ الفتح .

وقد أكد المستشرق الفرنسى (كازنوفا) فيما نقل عنه نيكلسون : هذه الصلة حيث يقول : انى على أتم الثقة من أن آراء إخوان الصفا هى برمتها آراء الإسماعيلية ومحور هذه الآراء هو الاعتقاد بعودة الإمام الذى سوف يملأ الأرض سعادة وقد اتهم القرامطة والحشاشون من قبل اعدائهم بالكفر ولكن ليس لهذه التهمة ظل من الحقيقة ، ويقول (أوليارى) : هناك مايغرى بالظن فى أن حركة إخوان الصفا كانت حركة اصلاح من جانب بعض الاسماعيليين الذين أرادوا الرجوع إلى تعاليم الاسماعيلية القديمة .

ويؤكد جولد زيهر هذا المعنى حيث يعتقد أن رسائل إخوان الصفا كانت الأساس التى بنيت عليه معتقدات الاسماعيلية وأن أول مايلاحظ من أوجه الشبه بين الاسماعيلية وإخوان الصفا : هوذلك الأسلوب الذى جروا عليه فى نشر دعوتهم والدعاية لمذهبهم ، وهو أسلوب الاسماعيلية المعهود (أسلوب التدرج فى بث الفكرة والتلطف فى عرضها على الناس) وأن من أبواب التشابه بين الجماعتين اتفاقهما اتفاقا كليا فى مذهب الحلول كما هو واضح فى رسائل إخوان الصفا كما هو فى تعاليم الاسماعيلية المحور الذى تدور حوله هذه الرسائل والتعاليم[1] ويقول ماكدونالد أنه مما يثبت علاقة إخوان الصفا بالاسماعيلية ومن تفرع منهم وجود قسم من رسائلهم فى كتب الحشاشين المقدسة[2] .

(ثانيا) تفسير القرآن تفسيرا غير مايدل عليه ظاهر اللفظ ، هذا الأسلوب هو الأسلوب الباطن .

(ثالثا) التشيع لآل البيت والدعوة إلى الإمام المنتظر أو المهدى ويرى أن المعنى فى كلام إخوان الصفا للفاطميين وقرائن الأحوال تدل على أن لهم

---

(١) راجع أديب عباسى له الرسالة م ١٩٣٤ ص ٥٧٤ (٢) و (٣) نفس المصدر .

به صلة ومن الواضح فى الرسائل أن من أبرز أغراضها نشر الدعوة واعداد الأفكار لظهور أحد المهديين بالدعوة له والتعريف به .

(رابعا) من أبرز ما يثير الشبهات حولهم إخفاء اسمائهم ورائد الحق لايخفى نفسه وإنما يخفيها داعية النظم السرية .

(خامسا) صنف المستشرقون مصادر رسائل إخوان الصفا فقال أميل بريهن فى كتابه عن تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى :أن هذه الرسائل تنقسم إلى أربعة أجزاء : أولها فيثا غورثى وافلاطونى ، وثانيها أرسططاليسى الطبيعة . وثالثهما : خليط من الفلسفات اليونانية الثلاثة الفيثاغورسية و الافلاطونية والأرسطية . ورابعهما : يتناول الإلهيات ومايتصل بالديانات والشرائع والتصوف وهو المزاج الذى التأمت فيه العناصر المؤثرة فى الفلسفة الإسلامية .

وقد تناول كثير من الباحثين الشبهات التى تتردد حول رسائل إخوان الصفا وهدفهم السياسى المبيت ضد الإسلام والمتصل بالدعوات الهدامة والباطنية من ناحية وبين النحل المعارضة للاسلام كالمجوسية وغيرها مما ذكره السيد محب الدين الخطيب (الفتح = م١٨ عام ١٣٦٧) .

نقول من الحق أنه ليس فى نشر رسائل إخوان الصفا وإعادة إصدارها عيبا فى ذاته ما اسديت إلى القارىء الحقيقة كاملة ، ودون أن تشوه هذه الحقيقة باضفاء صفات من البطولة على هذه الجماعة الغامضة التى عجز أصحابها أن يبرزوا اسماءهم أو يكشفوا عن أنفسهم ، أو يقفوا فى صفوف العلماء والمصلحين والفلاسفة أو حتى مع دعاة المذاهب الدخيلة أمثال : ابن الراوندى والحلاج والسهروردى وغيرهم ولكى يقرأ القارىء رسائل أخوان الصفا فإن عليه أن يعرف أولا من كتبها فإذا وثق به وعلم أنه من أهل العلم

الخالص البعيد عن الضلال أو الانحراف ، كان له أن يقرأ ما كتب فإن لم تتحقق له هذه الثقة فعليه أن يقرأ فى حذر على ضوء ماعرف من أمر الكاتب واهوائه ، وقد انعقد الاجتماع بين كل من كتبوا عن إخوان الصفا أنها جماعة مشبوهة ليست من العلماء ولكنها من دعاة الباطنية والمجوسية والزندقة الحاقدة على الإسلام واللغة العربية وأن لهم صلات واضحة وأكيدة بالحركات السرية التى كانت تعمل على تقويض المجتمع الإسلامى ، وقد أضفى هؤلاء الدعاة للجماعة السرية على هدفهم السياسى طابعا علميا ، بين أن هذا الطابع لم يخف حقيقتهم ولم يحل دون بروز مقاصدهم من خلال عرضهم للنظريات المختلفة التى تكشف عن معارضة أكيدة لمضامين الإسلام وقيمه الأساسية وفى مقدمتها التوحيد: لب لباب الإسلام وفكره وقرآنه ودعوته.

وقد وجهت إلى مضامين هذه الرسائل نقدات صريحة تكشف عن مخالفتها الجوهرية لقيم الفكر الإسلامى وصفت بأنها تكشف عن إغراق فى الخيال واعتماد على الأفكار اليونانية من غير فحص ولا انتقاداً لمقومات هذا الفكر ففيها بحث فى كل علم من غير اقناع ولا اشباع ، وأبرز ما يكشف عن شعوبيتهم محاولتهم هدم المقومات الأساسية للاسلام .

ومن هنا يبدو مدى الخطر الشديد للمنهج الوافد فى احياء التراث وفصل الأدب عن الفكر الإسلامى ومحاولة عزله عن المفاهيم الأصيلة التى هى دعائم أساسية فيه ، ومثل هذا حدث بالنسبة لإحياء ألف ليلة وكليله ودمنة والأغانى وكلها كتب من التراث الزائف[1] .

---

(١) راجع الرأى فى هذه الكتب فى كتابنا (الشبهات والأخطاء الشائعة) .

الفصل الثامن

البيان القرآني في منهج النقد الغربي

تعرض « البيان القرآنى » فى ظل منهج النقد الغربى الوافد إلى أخطار كبيرة ، هذا المنهج الذى حمل لواءه أحمد ضيف وطه حسين وزكى مبارك وغيرهم من الباحثين وتلاميذهم الذين حملوا أفكارهم من بعد دون أن يحرروها من قيودها ، ولقد كان البيان القرآنى هدفا أساسيا من أهداف النقد الغربى الوافد، وكانت محاولة الدخول إليه إنما تجرى من غير الأبواب العامة والرئيسية، وإنما من وراء وراء ، ولذلك فقد كان كتاب « فى الشعر الجاهلى » وفى الأدب الجاهلى وهو يعرض لقضية انتحال الشعر من أكبر المحاولات التى حرصت على التعرض للبيان القرآنى ، ثم جاء كتاب (النثر الفني فى القرن الرابع) فوسع نطاق هذه المحاولة ، ثم جاءت بعد ذلك محاولات الفن القصصى فى القرآن وغيرهما ، ولقد بدأ دعاة منهج النقد الغربى من حيث انتهى المبشرون والمستشرقون ومن خلال شبهة ضالة وهى أن القرآن من صنع محمد وقوله: ومن هنا أباحوا النظر إليه على أنه وثيقة أدبية من إنشاء بشر بينما هو فى حقيقته تنزيل من رب العالمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وقد كان الالحاح على هذه الدعوى من أخطر ما ألقى إلى الشباب المثقف فى كلية الاداب وفى الدراسات والمحاضرات والكتابات المختلفة ، بل أن احدهم ليذكر كيف كان الدكتور طه حسين يكلف بعض طلبته[1] أن ينقدوا بعض آيات من القرآن يعينها لهم ويطلب منهم إثبات هذا النقد فى كراسات يتلونها عليه فكانوا يثبتون

---

(١) عن الدكتور عبد الحميد سعيد : راجع محاضر مجلس النواب المصرى (٧ مارس ١٩٣٢) .

أن هذه الآية ليست من البلاغة بمكان، وأن تلك الآية على جانب من الركاكة وأن الآية الأخرى مفككة لاتؤدى المعنى المقصود منها ، ولقد غاب عن هذا الرجل أنه لايصح التصدى لتفسير القرآن إلا لمن تتوافر فيه شروط أساسية أهمها أن يكون ملما بكل فروع اللغة العربية وآدابها وأن يكون واسع الاطلاع على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ . والمحكم والمتشابه، وبحديث رسول الله ، وإسناده فهل تتوافر هذه الشروط فى هؤلاء الطلاب كما تتوافر فيمن يتعرض لتفسير كتاب الله ، فما بالكم بما يريد أن ينتقده .

وقد جاء فى احدى هذه المحاضرات : أن على الباحث الناقد والمفكر الحر أن لايفرق فى نقده بين القرآن وبين أى كتاب أدبى آخر ، وبدأ التشكيك بالقول بأن فى القرآن (أسلوبين متعارضين) لاتربط الأول بالثانى صله ولاعلاقة، وقال صاحب المحاضرة أن هذا التباين مما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب (أى القرآن) قد خضع لظروف مختلفة وتأثير بيئات متباينة .

والمحاضر فى هذا يتابع مايقوله المستشرقون والمبشرون من أن القرآن من صنع النبى وإنشاءه وأنه تأثر فى مكة بالنصارى وفى المدينة تأثر باليهود. ويحاول طه حسين أن يقنع شباب كلية الآداب بذلك، ويحاول أن يفرق فى صياغة القرآن، بين القسم المكى منه الذى يصفه بقصر الآيات والخلو التام من التشريع، وبين القسم المدنى الذى ينفرد بالتشريع ثم يقول « أن هذا أثر واضح من اثاره التوراة والبيئة اليهودية ». ثم يقول المحاضر « ليس القرآن إلا كتاب ككل الكتب الخاضعة للنقد فيجب أن يجرى عليه ما يجرى عليها والعلم يحتم عليكم أن تصرفوا النظر نهائيا عن قداسته التى تتصورونها وأن تعتبروه كتابا عاديا فتقولوا فيه كلمتكم ويجب أن يختص كل واحد منكم بنقد شىء من هذا الكتاب وبين مايأخذه عليه[1] .

(١) بالنص عن المضابط الرسمية لدولة عن محضر الجلسة الرابعة والعشرون لمجلس النواب ٢٨ مارس ١٩٣٢ ص ٣٤٦ وما بعدها .

ويقول المحاضر أيضا : وهناك موضوع آخر : هو مسألة هذه الحروف الغريبة غير المفهومة التي تبتدىء بها بعض الصور مثل : « الم ، الر ، طس ، كهيعص ، حم ، عسق ، إلخ فهذه كلمات ربما قصد منها التعمية أو التهويل واظهار القرآن في مظهر عميق مخيف ، أو هي رموز وضعت لتميز بين المصاحف المختلفة التي كانت موضوعة عند العرب ، هو مثل مما كان يواجه به القرآن في بيئة كلية الآداب ، وقد شهد كتاب (الأدب الجاهلي) وليد (الشعر الجاهلي) بما يجرى مع هذا النسق من التشكيك والإيهام ، وذلك ثابت مما جاء في تقرير لجنة العلماء :

(١) أنكر تواتر القرآن وقراءاته وانها وحي من الله .

(٢) أنكر الإعتقاد بصدق القران وتنزيهه عن الكذب .

(٣) أنكر تنزيه القران وأسرته عن مواطن التهكم والاستخفاف .

(٤) أنكر صدق القران والنبي فيما أخبرا به عن ملة إبراهيم وصحف اسماعيل .

(٥) أنكر براءة القران مما رماه المستشرقون .

وقـــد صور الأستاذ محمد طاهر نور النائب العام الذي أجرى التحقيق مع الدكتور طه حول ارائه :منهج صاحب الشعر الجاهلي مما يطلق عليه منهج النقد الأدبي الغربي ، قال : الخطأ حيث يبدأ بافتراض يتخيله ثم ينتهي بأن يرتب عليه قواعد كأنها حقائق ثابتة ، كما فعل في أمر الاختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان ، وفي مسالة إبراهيم واسماعيل وهجرتهما إلى مكة وبناء الكعبة ، بدأ بقوله : للتوارة أن تحدثنا عن إبراهيم واسماعيل ، وللقران أن يحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوارة

والقران لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى ، فضلا عن اثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة اسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها » إلى هنا أظهر الشك بعدم قيام الدليل التاريخى فى نظره كما تتطلبه الطرق الحديثة ثم انتهى بإقرار فى كثير من الصراحة [أمر هذه القصة أذن واضح، فهى حديثة العهد ، ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب دينى] فما هو الدليل الذى انتقل به من الشك إلى اليقين؟ هل دليله هو قوله « ونحن مضطرون إلى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية ، والقران والتوارة من جهة أخرى ، وأن أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة ، إنما هو هذا العصر الذى أخذ اليهود يستوطنون فيه شمالى البلاد العربية » .

المؤلف يرى أن ظهور الإسلام قد اقتضى أن يثبت الصلة بينه وبين ديانة اليهود والنصارى ، وأن القرابة المادية بين العرب واليهود لازمة لإثبات الصلة بين الإسلام واليهوديه فاستغلها لهذا الغرض فهل له أن يبين السبب فى عدم اهتمامه أيضاً بمثل هذه الحيلة لتوثيق الصلة بين الإسلام وبين النصرانية ، أن المؤلف ليعجز حقا عن تقديم هذا البيان وكل ما استند عليه من الأدلة هو :

(١) فليس يبعدأن يكون (٢) فما الذى يمنع. (٣) ونحن نعتقد.

(٤) وإذن فنستطيع أن نقول . فالمؤلف فى بحثه إذا رأى إنكار شيء يقول : لا دليل عليه من الأدلة التى تتطلبها الطرق الحديثة للبحث ، وإذا رأى تقرير أمر لايدلل عليه بغير الأدلة التى احصينا له وكفى بقوله حجة ، وسئل عن أصل هذه المسألة (مسألة إبراهيم واسماعيل) وهل هى من استنتاجه أو نقلها فقال هذا فرض فرضته، أنا، دونأن اطلع عليه فى كتاب

آخر ، وقد أخبرت بعد أن ظهر الكتاب أن شيئا مثل هذا الغرض يوجد فى بعض كتب المبشرين [المبشر الذى تستر تحت اسم هاشم العربى] ولقد كان هاشم العربى فى عبارته اظرف من مؤلف كتاب فى الشعر الجاهلى لأنه لم يتعرض للشك فى وجود إبراهيم واسماعيل بالذات. وإنما أكتفى بأن أنكر أن إسماعيل أبو العرب : وقال أن حقيقة الأمر فى قصة اسماعيل أنها دسيسة لفقهاء قدماء اليهود للعرب تزلفا لهم . ، اه .

* * *

وهاشم العربى مترجم كتاب : « ذيل مقالة فى الإسلام » الذى طبع لأول مرة فى مطبعة النيل المسيحية فى القاهرة عام ١٨٩١ ومؤلفه هو جرجس سأل أحد كبار المبشرين فى مصر وصاحب الذيل يجعل التوراة هى الأصل ويعرض عليها القرآن فان خالفها طعن فيه .

أما طه حسين فيكذب بالتوراة والقرآن جميعا ، ويؤمن صاحب الذيل بوجود إبراهيم وإسماعيل ويكذب أبوة إسماعيل للعرب، أما الدكتور فيكذب بوجود إبراهيم وإسماعيل فضلا عن أبوتهما للعرب ، أن صاحب ذيل مقالة فى الاسلام صاحب الفكرة الأصلية كان افطن للاخطاء التى وقع فيها طه حسين فصدق بوجود إبراهيم وإسماعيل وكذب بأبوتهما للعرب .ومعنى هذا أن الدكتور طه سرق من المبشرين ولم يفهم ما سرق على وجهه أما هم فقد خدموا دينهم بما زيفوا ، أما هو فقد خدم أعداء دينه .

وقد واجه آراء الدكتور طه حسين فى الشعر الجاهلى وفى الأدب الجاهلى كثيرون منهم : محمد أحمد الغمراوى ، محمد الخضر حسين ، لطفى جمعه ، مصطفى صادق الرافعى، وكشف الغمراوى مؤامرة تحويل كتاب الشعر الجاهلى الذى صودر إلى

الأدب الجاهلى وأشار إلى أنه النبى بعض ما تورط فيه ولكنه فى كتابه الجديد ظل على اتجاهه العام فى التشكيك فى القرآن، ويقول عبدالرازق الحسنى « إذا كان قد طوى من الطبعة الجديدة يقصد كتابه (فى الأدب الجاهلى) بعض الجزء الذى كان فى الطبعة القديمة (يقصد كتابه فى الشعر الجاهلى) كزعمة أن ماورد فى القرآن وفى التوراة عن إبراهيم واسماعيل عليهما السلام إنما هو أسطوره ، غير مستند فى هذا الزعم إلى دليل على فإن فى الطبعة الجديدة من العداء للاسلام والعرب ومن السفسطة المستورة والمكشوفة شيئا كثيرا . وعنده : « إن القرآن (هو) الذى تغلب على الأدب العربى وظهر عليه وانتصر ، هو الذى أوجد الثقافة العربية الحاضرة » .

ونحن نقول أن الذين يتصورون أن طه حسين ألف كتابة عن الشعر الجاهلى ليناقش الشعر المنحول هم مع الأسف قصار النظر .

فالواقع أن طه حسين أراد أن يثبت آرائه المنحرفة والإلحادية جميعاً، التى لم يجد سبيلا لاعلانها صراحة، فغلفها هذا البحث ودسها بين ثنايا الكتاب .

فلا علاقة للبحث أساسا باللغة أو اللهجات أو غيرها من المسائل ، ولكنه محاولة صريحة للهجوم على البيان القرآنى من خلال اثارة الشبهات حول مسائل أدبية ، فالأدب هنا ليس إلا ظهير يحتمى وراءه ، ويصدق دكتور عبد الحميد سعيد فيما يراه من أن الدكتور طه مضى وراء المستشرقين فى آرائهم حول القران ومذاهبه وتاريخه وأنه زاد على ذلك تهجمه على القران وعلى الرسول إذ قال ص ١٥٤ من كتاب فى الأدب الجاهلى [من يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرانى كان معروفا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى ولم يكن من العسير أن يعرفه النبى » ، وفى هذا ترديد صريح لما يقوله المستشرقون والمبشرون من أن القرآن من صنع النبى .

وفى اتجاه المستشرقين مضى الدكتور طه فقال أن القران ليس نثراً ولا شعراً ، وأثار الشبهات حول لفظ القران ومفهومه قبل نزول القران ، وجرى على محاولة التفرقة بين كلمة قران وكلمة كتاب ، وحاول أن يشكك فى لفظ (قران) وهل تدل على القران نفسه أم تدل على شىء آخر سبق أن أعلن للبشر فى شكل آخر تم أعلن فى شكل عربى جديد ، وردد خلافات المعتزلة والسنة حول القران وهل هو مخلوق أم منزل وبلغ من هذا كله إلى أن نقض كل شىء ، وأثار الشبهات هنا وهناك ولم ينته إلى شىء مقرر[1] .

(٢)

وقد جرى الدكتور زكى مبارك مجرى أستاذه وردد فى كتابه (النثر الفنى) أغلب هذه الآراء كما رددها فى مختلف كتاباته وإن اختلف فى مسائل فرعية .

وقد كشف الأستاذ محمد أحمد الغمراوى انحرافات كتاب (النثر الفنى) أيضا كما كشف من قبل انحرافات (الأدب الجاهلى) . يقول زكى مبارك : فى مجال الدعوة إلى نقد القران بوصفه أثراً أدبيا . « إنما النقد أن يقف الباحث أمام الأثر الأدبى موقف الممتحن للمحاسن والعيوب ، من أجل ذلك وسم أكثر ما كتب عن القران باسم الإعجاز لأن النقاد اطمأنوا إلى أن القران هو المثل الأعلى الذى تقف عنده حدود الطبيعة الإنسانية فى البلاغة والبيان ، قال الغمراوى : ومعنى هذا أن زكى مبارك يعيب[1] على علماء العربية أنهم حين تعرضوا لنقد القران ولم يذكروا إلا المحاسن ، فنقدهم من أجل ذلك ليس فى رأيه بالنقد الصحيح ، فالنقد عنده أن يقف

---

(١) راجع مجلة الحديث م ١٩٢٨ .

(٢) راجع فصول : ما لزكى مبارك وكتاب الله (الرسالة ١٩٤٤) .

الباحث إمام الأثر الأدبي موقف الممتحن للمحاسن والعيوب وهذا صحيح ، ولكن في نقد كلام الناس ، لا كلام الله ، ولو كان القرآن كلام بشر لكان أثراً أدبيا لصاحبه ولجاز أن يكون بإزاء المحاسن عيوب يبحث عنها النقد ، أما وهو كلام خالق البشر أنزله سبحانه معجزة لرسوله وتحدى به كل شاك من العرب وغير العرب بل تحدى به الجن والإنس على اختلاف العصور فكيف يمكن أن يقف الناقد أمامه إلا كما يقف الناقد أمام آية من آيات الله في الأرض والسماء ، حتى إذا درسوا آيات الله في القرآن العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلم يتوقعوا نقصا ولم يروا عيبا ولم يجدوا إلا كمالا وجلالا وإعجازا لزمهم وهمزهم وقال : لم يذكروا إلا المحاسن كأن هناك بجنب المحاسن عيوبا ، كان عليهم أن يذكروها وإلا كانوا غير نقاد .

إن العهد الذي كان ينظر فيه في القرآن نظر طلب العيوب قد مر بالفعل، مر إلى غير رجعة ، والذين نظروا في القرآن تلك النظرة التي يدعو إليها الآن الدكتور زكي مبارك كانوا أقدر منه ألف مرة على إدراك عيب واحد لو وجدوه ، وأبصر بنقد الكلام، لأنهم كانوا أهل العربية الفصحى رضعوها ودرجوا عليها ونشئوا فيها واحكموها شبابا وشيبا ، رجالا ونساء ، فكانوا يصدرون منها عن بصيرة وبصر ، كما لا يمكن أن يصدر الدكتور زكي مبارك أو يبصر فيهما » .

ويحاول الدكتور زكي مبارك أن يعتبر القرآن أثراً جاهليا (إذ جاء بلغته وتصوراته وتعابيره يعطي صورة للنثر الجاهلي : ويريد الدكتور مبارك أن يثبت قدم النثر الفني عند العرب ، انكاراً لما يقوله المستشرقون من أن النثر الفني جاءهم من الفرس واليونان ، يقول الغمراوي : هل رأيت هذا

الذى يريد أن ينفى عن العرب تهمة أخذ النثر عند الفرس واليونان فلا يرى سبيلا إلى هذا ، إلا أن يسلبهم القرآن كتابا من عند الله ليرده أثراً جاهليا يثبت لهم ذاتية أدبية ، أفترى هذا الرجل يرى القرآن من عند الله أم من عند العرب ، إذا كان من عند الله فكيف يمكن أن يثبت به للعرب ذاتية أدبية ، كالذى أراد وليس منه للعرب حرف ، وإذا كان أثراً جاهليا يثبت قدم النثر الفنى : أى نثر الرسائل والكتب عند العرب فكيف يمكن أن يكون من عند الله .

يقول الدكتور زكى مبارك : القرآن شاهد من شواهد النثر الفنى ولو كره المكابرون فأين نضعه فى عهود النثر فى اللغة العربية ، انضعه فى العهد الإسلامى ، وكيف ، والإسلام لم يكن موجود قبل القرآن ، ويرد الغمراوى فيقول : أرأيت استدلال الدكتور على وجوب وضع القرآن فى العهد الجاهلى ، الاسلام لم يكن موجودا قبل القرآن ، حتى يمكن أن ينسب القرآن إلى العهد الاسلامى ، إذن فالقرآن كان موجوداً قبل الاسلام مادامت نسبة القرآن إلى العهد الاسلامى غير ممكن . هذه نتيجة منطق الدكتور ، وهذا طبعا تستلزم الربط بين القران وبين الاسلام ، إذ لو كان القران والاسلام شيئا واحداً عند الدكتور لكان القياس الذى بنى عليه حجته السابقة هو ان القرآن لم يكن موجودا قبل القرآن ، وإذن فلا ينسب إلى العهد القرآنى ، وهو قياس كما ترى لا يليق أن ينسب إلى دكتور » .

ويجمل ما يردده الدكتور زكى مبارك فى كتابه النثر الفنى أن القران من كلام البشر ، وأنه ينكر اعجاز القرآن وأنه يدعو إلى نقد القران ، وفى نص من نصوصه يبدوا هذا واضحا فهو يقول :

فى القرآن نص صريح على أن الرسول لا يرسل (إلا بلسان به قومه ليبين لهم) فكيف يعقل أن يحدث النبى قومه بما تنبوا عليه أذواقهم وافهامهم .

ويقول الغمراوى : ألا ترى أن ذلك القول منه أقرب ما يكون إلى التصريح بأن القران من كلام النبى حدث قومه به وتجنب فيه الأغراب عليهم فى الألفاظ والتعابير ولم يقهرهما عما يألفون ، ويمضى الرجل من فرضه الذى افترضه من أن القران (أثر جاهلى . فيزعم أن للعرب فى الجاهلية (نهضة علمية وأدبية وسياسية واخلاقية وفلسفية) كان الاسلام تاجالها[1] . أى أن الاسلام كان نتيجة وتاجا لتلك النهضة لا سببا لها ، اقرأ تعليله بعد أن شئت (لأنه لا يمكن رجلا فرداً مثل النبى محمد عليه السلام أن ينقل أمه كاملة من العدم إلى الوجود ، كل هذا لا يمكن أن يقوم من دون أن تكوين تلك الأمة قد استعدت فى أعماقها وفى ضمائرها وفى عقولها ، بحيث يستطيع رجل واحد أن يكون منها أمة متحدة وكانت قبائل متفرقة ، وأن تنتظم علومها وأدبها بحيث تستطيع أن تفرض سيادتها وتجاربها وعلومها على أجزاء مهمة من اسيا وأفريقيا وأوربا فى زمن وجيز ، ولو كان يكفى أن يكون الانسان نبيا ليفعل مافعله النبى محمد لما رأينا أنبياء اخفقوا ولم يعلوا لأن أممهم لم تكن صالحة للبعث والنهوض » .

فانظر إلى صاحب هذا الكلام كيف يسوى بين الأنبياء فى كل شىء ، وبين الأديان وكيف يرد نهضة العرب بعد الاسلام لا إلى النبوة والرسالة وما أنزل الله على الرسول من دين ، ولكن إلى علوم وأدب وتجارب كانت عند العرب ، كل مافعله النبى هو أنه نظمها حتى استطاع أهلها أن يسودوا .

وتاريخ نشأة العلوم والآداب فى الأمة العربية بعد الاسلام معروف ، كما أن مقاومة العرب للنبى ودعوته ومحاربتهم له وكلها معروفة ، لكن الرجل

---

(١) الجزء الأول من النثر الفنى ص ٤٨ .

ينكر التاريخ ، ويفترى تاريخا اخر ، ويزعم زعما لا يجوز ولا يستقيم من منطق أو مفكر إذا كان القران كلام النبى ، كلام محمد العربى ، لا كلام الله .

عندئذ فقط يعقل أن يكون العرب على ما وصف زكى مبارك من نهضة وعلم وأدب لأن القرآن كان أكثر من نهضة وعلم وأدب ولا يعقل إن كان كلام بشر أن يأتى به صاحبه فى أمة جاهلة كالتى أجمع على وجودها قبل الإسلام مؤرخو اللغة العربية من شرقيين ومستشرقين ومؤرخو الإسلام ويلتحق بزعمه الذى زعم لعرب الجاهلية من نهضة علمية وسياسية واجتماعية زعمه أن نشأة علوم الدين كالنحو والبلاغة والعروض قديمة أى أنها نشأت قبل الإسلام لا بعده(١) وهو فى هذا الزعم على ما افترض من أن القران أثر جاهلى ،

ويقول زكى مبارك : « فلننظر إذن أهو (أى القرآن) كتاب طبيعى أم كتاب مملوء بالزخرف والصنعة المحكمة . فمن الواجب أن يترك الباحثون ذلك الميدان الذى أولعوا بالجرى فيه وهو عصر الدول العباسية وأن يجعلوا ميدان النضال عصر النبوة نفسه ، وأن يحدثونا ما هى الصلات الأدبية والاجتماعية التى وصلت إلى العرب من الخارج فأعطت نثرهم تلك القوة وذلك الزخرف اللذين نراهما مجسمين فى القرآن ، هنالك نعرف بالبحث ، أكان القرآن صورة عبقرية أم تقليدية ».

ويرد على هذا الأستاذ الغمراوى فيقول : هذا نص لا يقبل شكا ولا يحتمل تأويلا فى أن صاحب الكتاب يرى القرآن من كلام العرب تأثرا

---

(١) ص ٤٧ ج ١ النثر الفنى .

بما تأثروا أو يصح أن يتأثروا به ، وإن ما امتلأ به فى زعمه « من الزخرف والصنعة المحكمة ، ليس طبيعيا كالذى نراه فى الزهر والشجر والشفق والسماء ولكنه مكتسب مجلوب من الخارج ونسى أنه لم يقل بأن القرآن أثر جاهلى إلا لينفى عن العرب أن يكونوا (أخذوا طرائق النثر الفنى عن الفرس واليونان) فهو يسلبهم ما أعطاهم حتى يشككه فى عبقرية القرآن ولو كان من صنع عربى ووضعه ، كما يرى ذلك من قوله « هناك تعرف بالبحث أكان القرآن صورة عبقرية أم تقليدية ، والتقليد هنا ليس هو تقليد عربى لعربى ، ولكن تقليد عربى لأعجمى ، لأن الصلات الخارجية التى يتساءل عنها فى النص السابق : هى صلات بين العرب ومن حولهم من الأعاجم ، فتشكيكه فى العبقرية ، وتجويزه التقليد على القرآن قاطع فى أنه لا يرى القرآن من كلام واهب العبقرية وفاطر الإنسان ولكن من كلام بشر مشكوك حتى فى عبقريته .

ويقول زكى مبارك : « يمكن الحكم بأن اللغة الأدبية التى سبقت القرآن لم تكن تخالف كثيراً لغة القرآن لأن التطور الكبير الذى ينقل اللغة من أسلوب إلى أسلوب ومن روح إلى روح لا يتم فى خمسين سنة مثلا وإنما يتطلب مدة طويلة ، اقرأ هذا واحكم ما رأى صاحبه فى القرآن ، أأنزله الخالق معجزة للخلق على الدهر ، أم هو من كلام الناس ، تطور روحه وأسلوبه كما يتطور الروح والأسلوب فى كلام البشر .

ويذهب الدكتور زكى مبارك مستهديا بمنهج النقد الغربى إلى أن القرآن كتاب صلوات مثل الكتب المقدسة الأخرى يقول : « والقرآن نثر جاهلى والسجع قد يجرى على طريقة جاهلية حين يخاطب العقل والوجدان ، ولا ينكر متعنت أن القرآن وضع للصلوات والدعوات ومواقف العناء

والخوف والرجاء سوراً مسجوعة تماثل ما يرتله المتدينون من النصارى واليهود والوثنيين ، والقرآن وضع لأهله صوات وترنيمات تقرب فى صيغتها الفنية مما كان لأهل الكتاب من صلوات وترنيمات ، والفرق بين الملتين ، يرجع إلى المعانى ويكاد ينعدم فيما يتعلق بالصور والأشكال ، وذلك أن مهد الديانات الثلاث : الإسلام والنصرانية واليهودية يرجع إلى مهد واحد هو الجزيرة العربية » .

يقول الأستاذ الغمراوى تعليقاً على ذلك : لقد صارحك صاحب النثر الفنى بذات نفسه ، لا عن القرآن فقط وتقليده حتى الوثنيين فى الصورة والشكل ، ولكن عن الأديان الثلاثة كيف كانها نبت البيئة ، نبت الجزيرة العربية والرجل بقوله هذا قد وضع فى أيدى الناس المفتاح إلى مذهبه فى القرآن والدين ، وليس النص السابق فلتة ، فاتت الرجل ، فقد ذكر رأيه فى الدين وفى القرآن . أنه يدعو إلى نقد القرآن . وأنه ينكر اعجاز القرآن وأنه يكاد يصرح بأن القرآن من كلام البشر .

(٣)

وفى بحث عن (الفن القصصى فى القران) لمحمد أحمد خلف الله تبدو استمرار منهج النقد الغربى الوافد فى نقد البيان القرانى .

ومؤلف الفن القصصى فى القران يعتمد على شبهات يبنى عليها بحثه كله .

فهو يرى « أن[1] القصة فى القران لا تلتزم الصدق التاريخى وأنها تتجه كما يتجه الأدب فى تصوير الحادثة تصويراً فنياً . وأن القصص القرانى لم

---

(١) من تقرير الدكتور أحمد أمين عن الكتاب .

يراع الحقيقة التاريخية وأن المقصود منه عرض فنى فلسنا ملزمين بتصديق حقائق هذا القصص ، وإنما تقدر فيه العناية الفنية ، وإن القصص مستمد من مصادر أخرى غير عربية كالتورة والأدب اليونانى والأدب الفارسى وأن فيه أساطير لا أساس لها، وإن القصص فى القران عمل فنى خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار من غير التزام بصدق التاريخ والواقع وأن الإجابة عن الأسئلة التى كان يعرضها المشركون للنبى ليست تاريخية ولا واقعية وإنما هو تصوير لواقع نفسى عن أحداث مضت وأغرقت فى القدم . »

* * *

ولا شك أن هذه المفاهيم المغرقة فى الانحراف إنما استمدها كاتبها من منهج النقد الغربى الوافد الذى يقيم مفاهيمه فى النظر إلى الكتب المقدسة إلى نظرته إلى التوراة والإنجيل ، وهى كتب واجهت نقداً شديداً فى الأدب الغربى ؛ ونظر إليها على أساس أنها أعمال فنية وليست كتبا منزلة ، ولاشك أن بين هذه الكتب وبين القران بونا شاسعا من شأنه أن يجعل النظرة تختلف ، فحيث يثبت أن التوراة والإنجيل هى من كتابة البشر ، ويصل الباحثون فى ذلك إلى معرفة بعض أسماء هؤلاء الكتاب يجىء القران ، وثيقة لم يصبها أى تغيير أو تحريف ، تمثل كلام الله المنزل من السماء الذى لم يكتبه بشر ولم يدخل إليه حرف واحد أو ينتقص منه حرف فإذا كانت مناهج النقد الغربى قد علمت طه حسين وزكى مبارك وخلف الله أن ينظروا إلى القران نظرة إلى كتاب من صنع البشر فإنها قد ظلمت الأدب العربى والفكر الإسلامى ظلما بينا ، وخرجت خروجا أساسيا عن كل مفاهيم العرب والإسلام ؛ وبذلك أثبت هذا المنهج فشله وفساده .

ولقد واجهت آراء مؤلف (القصص الفنى فى القرآن) نقداً وتحريراً ودحضا لما أثار من شبهات وشكوك :

أولا : ليس القرآن الكريم كتابا أنزل للتاريخ وضبط الوقائع وترتيب الحوادث التاريخية بعضها على بعض ، ولكنه بالإجماع يستخدم التاريخ ، ويقص من هذا التاريخ حقائق واقعية ثابتة مرتبا بعضها على بعض ترتيبا لا استنتاج فيه ، كما يستنتج المؤرخ ، ولكن ترتيب الحق والواقع ، وينزل بذلك الواقع المرتب ، ترتيب الحقائق لهداية الناس وإرشادهم إلى الخير والفلاح ، فالقرآن يخالف كتب التاريخ فى أمور ويوافقها فى أمور ، فالمؤرخ قد يرى من واجبه أن يتبع تفاصيل واقعة ما : من الأسماء والزمان والمكان والأحداث وتفاصيلها ، لأن هذا كله قد يعين على استنتاج الحكم التاريخى الذى يحكم به على الواقع ، أو يتبع به فهم العواطف الكثيرة المختلفة ، من قراءة التاريخ ، أما القرآن الكريم فقد لا يعنيه بعض هذا لأنه لا يستنتج الأحكام التاريخية ولكنه يصدر الحكم الفيصل فيها .

والقرآن يخالف المؤرخ ، فالمؤرخ قد يتبع ليستنتج ، أما القران فهو منزل بالواقع والحكم التاريخى فى حكم العالم بالحقيقة ، فهو لا يستنتج ولكن يؤثر الواقع ويذكر من الأسماء والأزمان والأمكنة والأحداث مايعيننا على فهم ذلك الحكم التاريخى وتلقيه بالقبول .

ويتفق التاريخ والقرآن فى أن كل منهما رتب الحكم التاريخى على المقدمات التى يذكرها وإن كانا يختلفان فى طريقه ذلك الترتيب .

فالمؤرخ رتب المقدمات ترتيبا ظنيا خاضعا لآلاف الفروض وأنواع الحدس والتخمين .

أما القرآن الكريم فيرتب المقدمات ترتيبا يقينيا لاشك فيه .

فالقران مصدر من مصادر التاريخ وليس كتابا من التاريخ والفرق بينهما واضح كل الوضوح[١] .

ثانيا : ذهب صاحب القصص الفنى إلى القول بأن الأصوليين عدوا القصص القرانى من المتشابه .

« وهذا القول كما يقول الأستاذ عبد الفتاح بدوى : فيه جرأة على الأصوليين ، وهو قول مفترى على الشيخ محمد عبده فلسنا نعرف أحداً من الأصوليين ولا أحدا من المسلمين يعتبر القصص القرانى متشابها ، ولا نعرف أحدا من الأصوليين ولا من المسلمين لا يقول بان ماورد فى القرآن من القصص إنما هو أحداث وقعت وحوادث هى خلاصة الحقيقة التى وقعت فى سوالف الأزمان يسوقها القران عبرة وهدى للصالحين .

وكلام المؤلف يكذبه قول الإمام محمد عبده ومنهجه فالأستاذ الإمام لم يقل أن القصص من المتشابه ولم يقل بذلك مسلم قبله ولا بعده .

والقران الكريم يدرس على منهجين :

الأول : منهم الباطنية وهم فرقة من الملاحدة يعطلون ألفاظ القرآن عن مدلولاتها ويسلكون بها سبيلا تخيله وهمية توصلا بذلك إلى تعطيل الشريعة الغراء فهم يدعون الألفاظ أو للجمل مراداً عاما لا ينبنى على أسس علمية ومذهبهم هذا مجرد دعاوى لا تنبنى على شىء من العلم فهم يقولون مثلا فى تفسير قوله تعالى :

---

(١) من بحث الأستاذ عبد الفتاح بدوى « الرسالة ١٩٤٦ » .

« وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » :

استقيموا وطهروا أنفسكم بالأخلاق الحسنة وكونوا خاشعين ، وليست هناك صلاة ولا زكاة شرعية ولا سجود ولا ركوع .

والمنهج الثانى فى دراسة القرآن الكريم : منهج المسلمين وهو منهج العلم والعقل الذى تقوم عليه نواحى الحياة كلها وليس خاصا بالقرآن الكريم وحده ، وذلك أن الكلام يجب أن يكون لألفاظه مدلولات حقيقية تنصرف إليها تلك الألفاظ ولا يعدل عنها إلا إذا وجدت قرينة تمنع من إرادة تلك المدلولات الحقيقية .

فإما ترك تلك المدلولات الحقيقية مع عدم وجود تلك القرينة التى تمنع من إرادة الحقيقة فإنما هو من غير القرآن خبل وجهاله ، وإذا ادعى شيء من ذلك فى مقام القرآن فهو خبل وجهالة وزندقة يخرج بها صاحبها عن عداد المسلمين لأنها تعطيل لكلام الله تعالى الذى أنزله هداية للبشر أجمعين .

والباطنية يعطلون الألفاظ عن مدلولاتها، فهم لا يعتبرون(ادم) شخصا ولا الملائكة موجودات ولا الجنة شيئاً ، ولا إبليس حقيقة ، وإنما يقرلون فى ذلك ما يقول المؤلف إن القران فى ذلك لم يتشبث بالواقع ولسنا نعرف أحداً من المسلمين يقول أن القصص القرانى من المتشابه .

ثالثا : إن المؤلف مدلس فى النقل خائن للأمانة العلمية فهو يكذب فى النقل أو يبتر المنقول ولا يتمة بل يخفى فيه ما يبين المراد تمويها للحقيقة والباسا على الناس . (وشاهد ذلك ما نقله عن الفخر الرازى وحرفه) .

* * *

رابعاً : يظهر منهج النقد الغربى الوافد بأوفى صوره فى هذه المواقف التى قدمها الأستاذ محمود شلتوت من أن هذه الرسالة تقيس القصص القرانى بمقاييس ليست دقيقة ولا مقررة فان خالف القرآن تلك المقاييس كان عند أصحابها كذباً وافتراءا على التاريخ ، أو كان نوعا من ذلك الفن الأدبى الذى لا يلتزم الواقع التاريخى ، ولا الصدق العقلى ، وإنما يخضع فى تأليفه لهذه الحرية الفنية التى يخضع لها كل فنان موهوب ، وطبقاً لهذه القاعدة صار القران فى هذه الرسالة يتقول على اليهود وينطقهم بما ينطقوا به ويقول أمورا لن تحدث ويقرر أمرا خرافياً أو أسطوريا ثم فيعود فيقرر نقيضه ، ويغير الواقع ويبدل ويزيد وينقص بحكم هذه الحرية الفنية .

وهكذا كانت قصة موسى فى سورة الكهف ليس لها أصل تاريخى ولا أسطورى . والإجابة عن الأسئلة التى كان يوجهها المشركون للنبى ليست تاريخية ولا واقعية ، وقصة إبليس مع ادم من الخلق الفنى الذى لم يتشبث فيه القران بالواقع ، ومصـــادر القصص القرانى هى التوراة والإنجيل والأقاصيص الشعبية وما امتزج بها من عناصر فارسية وإسرائيلية .

وإن ما تمسك به المستشرقون على أنه من أخطاء محمد الناتجة عن جهله بالتاريخ ليس ذى بال . والادعاء على الزمخشرى والفخر الرازى ومحمد عبده بأنهم قالوا بما يؤيد هذا الهراء(١) .

خامساً : ذهب المؤلف فى هذه الرسالة دسا وتلميحا إلى تكذيب النبى فى أن القران موحى به إليه من الله عزوجل موهما أنه من تأليف محمد وإن

(١) الرسالة د ٧٤٩ مجلد ١٩٤٧ .

ما فيه من القصص عمل فنى خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار من غير التزام بصدق التاريخ والواقع ، وأن محمدا فنان بهذا المعنى ، وأن الأنبياء أبطال ولدوا فى البيئة وتأدبوا وخالطوا الأهل والعشيرة وقلدوهم فى كل ما يقال ويفعل وامنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدة ودانوا كما تدين به من رأى .

وزعم المؤلف أن القران متناقض فكان يقرر أولا أن الجن تعلم بعض الشىء ، ثم لما تقدم الزمن قرر أنهم لا يعلمون شيئا ، وإن قصة موسى فى سورة الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة بل ابتدعت على غير أساس من التاريخ[1] » .

وقال « إن المؤلف ضحية من ضحايا الشعوبية » .

* * *

وجملة القول فى هذا المجال أن منهج النقد الغربى الوافد قد قام أساساً على نظرة مادية صرفة منكرة لكل القيم المتصلة بالدين وهى بذلك لا تستطيع أن تفهم الأدب العربى الصادر عن الفكر الإسلامى ، الذى يعتمد مفهوما مختلفا أشد الاختلاف عن المفاهيم التى اعتمدها الفكر الغربى ولما كان الإسلام بقيمه الاجتماعية والروحية والترابط فيه بين المادة والروح ، والعقل والقلب ، ويجتمع فيه عالمى الغيب والشهادة ، يصدر عنه أدب تتمثل فيه هذه المفاهيم ، فان منهج النقد الغربى الذى وضع على أساس الأدب الأوربى واستمداداته من الوثنية والإغريقية ومن النظريات المادية بادئة بداروين وفرويد وتين ودور كايم ، هذا المذهب لا يستطيع أن يفهم الأدب

---

(١) السيد محب الدين الخطيب « الفتح » م ١٧

العربي ولا أن يقيمه ، ومن هنا جاءت كل هذه الأخطاء وهذه الاضطرابات .

بل لقد كشف تطبيق هذا المنهج على أن أتباعه يتحللون من المفهوم العلمي الأصيل أيا كان هذا المفهوم ، يتحللون من أصول البحث والنقد فلا ينقلون النصوص صحيحا ، وأنهم يفترضون فرضا قبل أن يبحثوا ثم يختارون من الإسانيد ما يؤيد هدفهم ، وينقضون النصوص ، ويجهلون ما يتعارض مع اعتراضاتهم ، وليست هـــذه الافتراضات فى مجموعها إلا اقتراضات القضاء على مقومات الأدب العربي والفكر الاسلامى وأنها جميعا تحاول أن تبث فى عقول الناس أن القرآن من صنع بشر ، وأنه كتاب أدبى ، ويجرءون الشباب على القرآن ووصف ايات بالجيد والردىء ولا شك أن تعرض منهج النقد الغربي للقرآن قد كشف زيف هذا المذهب فى تطبيقه على الأدب العربي الذى يعد القرآن تاجا على مفرقة .



الباب الرابع

أثر المنهج الغربى الوافد فى الأدب العربى

الفصل الأول : أثر الاستشراق فى الأدب العربى :

الفصل الثانى : الترجمة من الآداب الغربية :

الفصل الثالث : أثر الأدب الأغريقى :

الفصل الرابع : الأدب المهجرى :

الفصل الخامس : القصة وهل هى فن أصيل :

الفصل السادس : الأدب الشرقى القديم :

الفصل السابع : الأدب العربى والأساطير :

الفصل الثامن : المسرحية اليونانية والأدب العربى :

الفصل التاسع : حركة الرفض فى الأدب العربى الحديث :

الفصل الأول

أثر الاستشراق فى الأدب العربى

للاستشراق فى الأدب العربى أثران واضحان :

الأثر الأول : هو توجيه الدارسين العرب والمسلمين فى معاهد الغرب إلى اتخاذ مناهج الأدب الغربى أساسا للبحث والتماس أسلوب النقد من نظريات الأدب الأوربى ، كذلك التماس أسلوب التاريخ والبحث جميعا ، وهذا هو ماظهرت نتائجه فى وضوح بما قام بتطبيقه أحمد ضيف وطه حسين ممن درسوا فى فرنسا أو عبد الرحمن شكرى ممن درسوا فى انجلترا أو ما أخذه من اتصل بالمستشرقين خارج المعاهد كأمين الخولى أو من نقلوا هذه المذاهب من غيرهم كالمازنى والعقاد .

ومن الأدب الفرنسى نقلت أساليب سانت بيف وبرونتير وتين .

ومن الأدب الانجليزى نقلت أساليب هازلت وماكولى .

وهى آراء خضعت فى أصولها إلى نظريات التطور لدارون والتحليل النفسى لفرويد والتفسير المادى للتاريخ لماركس والعلوم الاجتماعية لدوركايم وليفى بريل[1] .

الأثر الثانى : هو آثار المستشرقين أنفسهم ونظرياتهم فى الأدب العربى التى جاءت نتيجة دراساتهم له من أمثال مرجليوث وجب وبروكلمان وبلاشير وجاك بيرك .

---

(١) تناولنا هذا القسم فى دراساتنا خلال موضوعات هذا الكتاب .

ويتصل بها ما كتبه العرب من الذين درسوا فى معاهد الغرب من رسائل واطروحات خضعوا فيها لمناهج اساتذتهم أو تأثروا فيها بمفاهيمهم .

فالدكتور طه حسين لا يتوقف لحظة ولا يستحى مرة من أن يعلن تبعيته الواضحة لاراء المستشرقين وليس لمناهجهم فى البحث وهو لا يخضع لمنهج واحد ، وإنما تتشكل كتبه بالخضوع للمذاهب المختلفة . فهو خاضع تارة للمذهب الاجتماعى الذى يؤمن بجبرية الإنسان فلا يجعل له إرادة أو مسئولية مطلقا وإنما هو خاضع خضوعا كاملا للبيئة والعصر وهذه تبدو واضحة فى دراسته عن أبى العلاء فى القاهرة قبل أن يسافر إلى باريس .

وهناك خضوعه الواضح لبلاشير فى دراسته عن المتنبى ، وخضوعه لدوركايم فى دراسته عن ابن خلدون .

وزكى مبارك شأنه فى ذلك شأن طه حسين مع تغيير طفيف فهو فى اطروحته عن النثر الفنى يخضع لاراء كثيرة المستشرقين وخاصة فى افتراضه أن القران من كلام النبى ، وفى موقفه من الإعجاز ومحاولة تقليل دور الرسالة الإسلامية والنبوة فى خلق الحضارة الإسلامية فى النهوض بالعرب .

وكلها نظرآت من اراء المستشرقين الذين اشرفوا على رسالته وفى مقدمتهم لويس ماسينيون .

ولقد فضلنا القول فى هذا وكشفنا عن هذه الاثار فى كتابنا المساجلات والمعارك الأدبية ، ولا نستطرد إلى منصور فهمى ورسالته التى هاجم فيها تعدد زوجات النبى وكانت تحت اشراف المستشرق اليهودى ليفى بريل .

وفى أغلب ابحاث من اشتغلوا بالأدب (وأيضا بالتاريخ) نجد تبعيتهم للمستشرقين واضحة وخضوعهم ليس لمناهجهم فى البحث وحدها، بل حتى لارائهم.

وترد كل اراء الدكتور طه حسين التى أذاعها عن القران وألقاها فى كلية الاداب مما نشره تلميذه محمود المنجورى فى مجلة الحديث فى حلب (ولم ينشر فى مصر) وما أورده الدكتور عبد الحميد سعيد فى أحاديثه أمام البرلمان المصرى عام ١٩٣٢ إلى محاضرات استاذه المستشرق كازنوفا[١] عن تفسير القرآن وهى الآراء التى يقول فيها طه حسين أن القرآن له أسلوبان : أحدهما خشن وهو فى مكة والآخر لين وهو فى المـــدينة نتيجة تأثر الرسول باليهود . الخ ، مما اوردناه فى مكانه فى المساجلات والمعارك الأدبية، كذلك فيما ردده الدكتور طه وأفاض فيه من القول بأن النثر الفنى فى العربية فارسى الأصل وأن أول من كتبه ابن المقفع وقد عارض زكى مبارك هذه النظرية فى كتابه النثر الفنى : كذلك ما أوصى به طه حسين ورردده من الإعتماد على ألف ليله والأغانى كمصادر للبحث الأدبى مع أنها من المؤلفات التى ليست لها أهلية المراجع ، ومرد هذا كله إلى توجيهات المستشرقين ماهو من صميم هدف حركة الاستشراق كما تعلمه طه حسين فى معهد الدراسات الشرقية فى باريس :

(٢)

ويعد المستشرق مرجليوت اليهودى الدين الانجليزى الأصل أول من اثار الشك فى الشعر الجاهلى وقال أنه منحول وقد سار طه حسين على نفس الطريق ؛ وكان مرجليوت قد نشر بحثين فى هذ الموضوع فى الجمعية الملكية الآسيويه أحدهما عام ١٩١٦ والآخر فى يوليو ١٩٢٥ (أى قبل صدور كتاب طه حسين الذى صدر عام ١٩٢٦) ، وقد رجح فى بحثيه أن هذا الشعر الذى يقرأ على أنه شعر جاهلى إنما نظم فى العصور الإسلامية ثم نحله هؤلاء

(١) ومن آثار كازنوفا بحثه الذى اتهم فيه العرب بحرق مكتبة الاسكندرية .

الواضاعون المزيفون لشعراء جاهليين، ويقول الدكتور ناصر الدين الأسد في اطروحته عن مصادر الشعر الجاهلي : أن الدكتور طه حسين استق أكثر مادته حيث يستشهد ويتمثل بالأخبار والروايات من العرب القدماء وسلك سبيل مرجليوث في الاستنباط والاستنتاج وتعميم الحكم الفردى الخاص واعتباره قاعدة عامة .

وقد أشار الدكتور طه حسين في التحقيق الذى أجرته معه النيابة العامة إلى أن للبحث مصادر يعرفها فقال : أن هذا فرض افترضته دون أن أطلع عليه في كتاب آخر وقد اخبرت أن شيئاً من هذا يوجد في بعض كتب المبشرين ولكنى لم أفكر فيه حتى بعد ظهور كتابى » وهو غير صادق في هذا كما ثبت من مراجعة النصوص .

وهناك أشارة أخرى إلى كتاب آخر اعتمد عليه طه حسين غير كتابات مرجليوث هو كتاب مقالة في الإسلام لجرجيس صال الإنجليزى يقلم من يدعى (هاشم العربى) مطبوعة في القاهرة عام ١٨٩٠ يرى فيها كاتبها مايرى طه حسين وقد نشر الاستاذ عبد المتعال الصعيدى ذلك في الأهرام ١٢ مايو ١٩٢٦ .

(٣)

كذلك في كتاب بروكلمان المشهور الذائع الصيد: (تاريخ الأدب العربى) نجد هذا المستشرق يقف من الرسول ومن الإسلام موقفنا شائنا ،يقوم على انكار الرسالة وإنكار القرآن ومثله في هذا جميع المستشرقين قاطبة وبدون استثناء وهم درجات في الإنكار وفي الإشارة إليه ومن اشدهم جرأة في هذا نولدكة وبروكلمان الذى يقول في عبارته : « ولكن محمد التاجر المكى هو الذى ساقته ضرورة دينية أعز وأقوى إلى أن يعلن صلته بالله ، كما ساقته هذه الضرورة نفسها إلى دعوة بنى وطنه لعبادة الله وحده لا يشركون

به شيئا وقال : دعوته التي ضاهى بها في مكة أسلوب الدعوة النصرانية ولعله كان يعرف هذه الدعوة عن طريق المبشرين النساطره .

وعن القرآن يقول : وكان يطلق مايدور بخلده وهو صادق الاستغراق والغيبوبة في جمل قوية يغلب عليها التقطع والإيجاز وتأخذ طابع سجع الكهان ، وينقل عن نولدكه ومولر : أن قالب القرآن من القوالب الشعرية وأنه تأثر بموعظة التبشير المسيحي على لسان المبشرين العرب من جنوبي الجزيرة » .

وهكذا نجد أن الاستشراق في نظرته العامة لا يخرج عن هذه المفاهيم التي يرددها كل تلاميذ المستشرقين ودعاة التغريب .

وهي إنكار النبوة والرسالة . وإنكار الوحي وإنكار أن القرآن من عند الله ، ومحاولة القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم رجل مصلح وزعيم في قومه وأنه كان يعرف ماعند اليهود والنصارى ومنه ألف القرآن ودعا إلى الدين .

ولقد استمع طه حسين وزكي مبارك وعشرات من الأدباء الذين تلقوا دروسهم في جامعات الغرب إلى مثل هذه الأكاذيب وصدقها كثير منهم ورددها ، ومن العجيب أن أكثر من رددها كانوا من الأزهر وفي مقدمتهم طه حسين وزكي مبارك وأمين الخولي .

(٤)

ويمكن أن يعد كتاب هاملتون جب عن الأدب العربي الذي أصدره عام ٩٦٣ نموذجا صحيحا لكل مارد ده المستشرقون الذين اشتغلوا بدراسات الأدب العربي .

فى هذا الكتاب يقسم جب العصور تقسيما جديداً :

أولا : لا يصف عصر ماقبل الإسلام بمثل مايصفة المسلمون : العصر الجاهلى .

ولكنه يصفه بأنه العصرالبطولى : وذلك جريا وراء النظرية المكذوبة فى القول بأن العرب كانوا قد استعدوا للنهضة قبل مجىء الإسلام ولم يكن عمل محمد ﷺ إلا أن قادهم إلى النهضة .

وقد اشار جب إلى أن المستشرقين وفى مقدمتهم نيكلسون رفضوا مصطلح العصر الجاهلى . وهذا الرفض مبنى على انكارهم فكره الجاهلية الضالة عابدة الوثن والصنم والتى قامت على قتـــل المؤوده والظلم والشرك الخ .

أما عصر صدر الإسلام فيطلق عليه عبارةعصر التوسع ارتباطا بفكرته عن بطولة الجاهلية .

ثانياً : اعتبار القرآن الكريم من كلام محمد ﷺ وهذه ظاهرة يشترك فيها بروكلمن ونيكلسون وغيرهم . والمستشرقون لايقبلون ولا يريدوا لاتباعهم أن يقبلوا الحقيقة الإسلامية التى تقوم على أساس أن القرآن « وحى » من عند الله .

ثالثاً : يركز (جب) على أثر الثقافة اليونانية على الأدب العربى ويرجع إليها كل مافى الأدب العربى من تقدم ويرد لها تاثرات النحو والبلاغة والبيان ويرى أن النثر الفنى العربى فارسى الأصل . ويعتبر الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية المصدر متابعا فى هذا رينان وغيره .

ويستند إلى هذا التفاعل فى تقدير الخطوة الكبرى التى خطاها الشعر

العربى فى عصره الذهبى ، وهذا العصر الذهبى هو عصر أبو نواس وبشار وغيرهما ممن أولاهم عنايته التامة الدكتور طه حسين .

كذلك فهو يركز على المامون وأثره فى ترجمة الفلسفات اليونانية والفارسية ويقف وقفة خاصة عند أبى نواس وبشار وهو اهتمام جميع المستشرقين . كذلك الاهتمام بالحلاج وابن عربى وغيرهما من الخارجين على مفهوم التوحيد والمتأثرين بالفلسفات اليونانية والمسيحية فى وحدة الوجود .

رابعا : التركيز على أن الذين رفعوا لواء الفكر والفن فى العصر العباسى كانوا من أصل أعجمى وهى المحاولة المعروفة فى رد نتاج الفكر الإسلامى إلى العناصر والدماء بينما الحقيقة فى أن الفكر الإسلامى قد تكون فى اطار العقيدة والفكر والثقافة الإسلامية وكتبه أصحابه باللغة العربية ولم تكن تأثراتهم عنصرية أو مرتبطة بأجناسهم أو اعرافهم القومية .

خامسا : العناية بالمعتزلة وشرحها شرحا مستفيضا وذلك على أساس الاعتبار بأن الاعتزال مصدره يونانى تماما :

سادسا : الاهتمام بانتصار البويهيين والباطنية ويرى أن ذلك كله هو نتيجة « الخيرة الهلينيه » ويقول فى هذا : إن هذا القرن شهد انتشار الشيعة فى كل أجزاء الوطن العربى من شمال أفريقيا إلى حدود فارس الشرقية وتحت حماية الشيعة انتجت الخيرة الهلينية بعضا من أجل منجزاتها » .

وهكذا يردجب والمستشرقون كل مايرونه من المنجزات إلى التأثير الأجنبى واليونانى أصلا وليس إلى الإسلام نفسه وهناك الإشادة الدائمة بتلاميذ الثقافة اليونانية فى كل ميدان وفى مقدمتهم ابن مسكويه .

سابعا : الاهتمام بالموشحات والسجع والمقامات وهى ليست من الأدب العربى الأصيل .

ثامنا : تصوير العصر المملوكى ووصفه بأنه عصر الانحطاط ، بينما هو عصر الموسوعات الحافل بدوائر المعارف الكبرى .

تاسعا : الاهتمام بالعناصر التى لايعدها الباحثون المخلصون من أصول الأدب العربى وهى ألف ليلة وعنترة والسير الفلكورية .

عاشرا : الإساءة التامة إلى العصر العثمانى ، وردكل عوامل الضعف والتخلف إلى الخلافة الاسلامية والجامعة الاسلامية والأمبراطورية العثمانية ورد النهضة كلها إلى الحملة الفرنسية والارسااليات وهذا كله زائف ومضلل وليس صحيحا على اطلاقه .

وهكذا يكاد يجمع « جب » فى كتابه عن الأدب العربى كل منطلقات الاستشراق التى عنى بها طه حسين وزملائه فى كلية الآداب التى انشئت عام ١٩٢٦ وماتزال هذه الخيوط فى أيدى اتباع المستشرقين ودعاة التغريب . ينمونها عاماً بعد عام ويحيونها إذا تهدمت .

(٥)

كذلك نجد اهتمام هاملتون جب بالقصة وولادتها فى الأدب العربى .

فقد أعلن طه حسين (١٠ يناير ١٩٣٢ - مجلة الدنيا المصورة) أن المستشرق جب يرى أن الأدب العربى الحديث مازال ضعيفا وناقصا لأن القصة لم تنشأ فيه وأنه رهن بظهور القصة فإن لم تظهر فلا أدب عندنا ولا أدباء وقد تصدى له زكى مبارك (مجلة المعرفة - مارس ١٩٣٢) ، قال إن الدكتور طه لم يسلم من الحرص على التعلق بما يكتبه المستشرقون فأعلن حرصه على تدوين ملاحظات مستر جب ، هذه الملاحظات التى صارت عند الدكتور طه قرآنا لاينبغى العدول عنه فى تقدير الأدب الجديد ويعلن جب اهتمامه الفائق لهذا الحدث ويتناول الموضوع غير واحد : هيكل وعنان وغيرهم مرددين

مايريد المستشرقون قوله : يقول عنان : استطعنا أن نقطع بأن المجتمع الاسلامى لا يمكن متى بقى محصوراً فى المبادىء الاسلامية أن يمد كتاب القصص العربى بمادة واسعة وكأنما يطلب الأستاذ عنان انحلال المجتمع سريعا حتى تخرج القصة إلى الوجود.

ويردذ جب أقوال المعارض حين يقول : أن القصه الغربية بما تتسم به من فتنة زائفة مبهرجة وبما فيها من مناقضة للأسس التقليدية التى يقوم عليها حياة الشرق قد أدت إلى إفساد الحياة الاجتماعية فى مصر وتخريبها فلماذ تضع الأفعى فى جيبها .

ويقول زكى مبارك : أنه لا ينبغى مطلقا أن نحرص على ظهور القصة فى فى الأدب الحديث لأن لذلك الحرص نتائج مشئومة أيسرها أن تغلب على أدبنا صيغة (الافتعال) والافتعال عدو الفطرة وهو شر مستطير على الأدب والفنون .

ويتساءل من الذى ينتظر ظهور القصة ؟ .

الجواب حاضر : ينتظر هذه القصة أحد رجلين : مستشرق يريد أن يزن الآداب العربيه بميزان الآداب الغربية، وشرقى مفتون بالتقليد يريد أن يساير الأجانب فى كل شىء . إلخ .

(٦)

وإذا نحن ذهبنا نبحث عن مقدرة هؤلاء المستشرقين المشتغلين بالأدب العربى على فهم النص العربى وجدنا صورة مخزية عند أكثرهم شهرة وفهما ويكفى ماعرضت له الدكتورة بنت الشاطىء فى تحقيقها لرسالة الغفران فيما يتصل بفهم المستشرق نيكلسون وهو من هو لنصوص الغفران ؟

قالت[١] : إن فهمه للنص فيه أخطاء كثيرة بعضها هين يمكن التجاوز عنه أما الكثرة الباقية فتعرض صوراً غريبة لفهم هذا المستشرق الكبير للنصوص العربية .

ومن بين عشرات الأخطاء التى حققتها الدكتورة بنت الشاطىء تنقل هذه النماذج :

[وحدث إن كان إذا سئل عن حقيقة هذا القلب قال هو من النبوة (أى المرتفع من الأرض) .

يقول الدكتورة : قد غاب عن نيكلسون أن الحديث هنا عن المتنبى ولقبه وقد عجز عن فهم هذا الاشتقاق نظراً لالتباس الأمر عليه . إذ وهم أن الحديث عن القطربلى وليس بينه وبين النبوة صلة ما .

(١) وهناك أخطاء كانت فى الأصل العربى صحيحة فغيرها نيكلسون بأخرى غير مفهومة ولاصحيحة وأخرى لم تنشأ عن صعوبة العبارة فى الغفران أو تحريفات النص وإنما نشأت عن عدم فهم الأسلوب العربى وعدم الانتباه إلى الأشخاص الذين يتحدث عنهم أبو العلاء ،

ومن الكلمات الصحيحة أو المنحرفة تحريفا بسيطا التى استبدل بها نيكلسون غيرها : ماجاء فى مخطوطته : (فإذا تجرر شق باذله) .

والكلمة صحيحة ولكن نيكلسون نقلها (فإذا تجرجر) .

(٢) وجاء فى المخطوطة : (أربع جوار يرقن للرائين من قرب والنائين) .

واضح انهما الرائين والنائين بتخفيف الهمزة على مألوف الخط القديم ولكن نيكلسون كتبهما هكذا :

(للرايين والنايين) ولم يفسر معنى هذين اللفظين .

---

(١) ص ٩٨ — الغفران .

(٣) ومن أخطاء عدم فقه الأسلوب العربي مانقله :

[فرحمه الخالق متوفى فقد كان اسلم، وروى حديثا منفردا وحسبنا (به) للكلم مسردا] .

وقد وهم نيكلسون أن الضمير فى (به) يعود إلى لفظ الجلالة وإن (الكلم) من الكلوم أى الجراح وأن التسريد هو التضمين .

ثم قالت الدكتورة عائشة : قصدت من هذا أن انبه قومى إلى واجبهم فى حمل هذه الأمانة بعد أن وكلوها إلى المستشرقين وأن أدعو علماء العربية إلى نشر تراث لهم هم أولى به واقدر على فهمه .

(٧)

أما بلاشير فى كتابه عن المتنبي الذى أصدره عام ١٩٢٨ فإنه يحمل على هذا الشاعر حملات عنيفة ويهاجم كل من كتب عنه فى العصر الحديث .

وقد جرت كل محاولات بلاشير وماسنيون وفون كريمر ودى ساسى من منطلق الحقد على مكانة هذا الشاعر عند العرب وعند الأدباء المعاصرين إذ يعتبره العرب أبين منطقا عن الشخصية واشدهم اعتزازا بها وتقديرا لها وسعيا لانهاضها على حد تعبير محمود محمد شاكر .

ولا شك أن حملات المستشرقين على المتنبى تدخل فى باب اعلائهم وتقديرهم للمنحرفين فى تاريخ الأدب العربى ممن أولوهم اهتماما كبيرا أمثال شعراء الأغانى .

وقد جرى طه حسين فى نفس الطريق واستعان بدراسة بلاشير فى كتابه

بحثه عن المتنبى وأراد أن يسبق اساتذته ويبذهم فى تدمير المتنبى فلم يكتف بانتقاص شعره وسلوكه بل اتهم المتنبى بأنه لقيط وكان فى ذلك مسرفا وظالما وبعيداً عن الأسلوب العلمى فى رمى الرجل هذه الشبهة التى آثارها من غير دليل على أو منطق صحيح .

(٨)

وماتزال طلائع الاستشراق تحاول أنه تحفر فى الأدب العربى مجرى زائفا تعلى به بعض التابعين والمرورين من أدباء الرفض والحاقدين على العرب والإسلام وقد جمعهم (جاك بيرك) فى كتابه مختارات من الأدب العربى الذى أصدره عام ١٩٦٤ حين تجاهل عمداً كل أصحاب الآصالة والنتاج المتحرر من شبهات التغريب وتبعية الانحراف نحو مناهج الاستشراق ، والتغريب وهو فى كتابه يجرى مع منطلق جب ونيكلسون وغيره فيعلى شأن ما وصف بأنه النهضة التى قامت بها الأرساليات فى بيروت ويتجاهل ماسبقها من أصول اليقظة الاسلامية الحقيقية برجالها ودعواتها .

ويركز كعادة الاستشراق على البستانى واليازجى وجرجى زيدان والذين أوفدتهم الأرساليات ثم ينتقل إلى جيل المهجر : جبران ونعيمه ثم يصل إلى طه حسين : الذى وصفه بأنه قام بدور البطل وحمل لواء النزعة العقليه فى أدب البحر المتوسط .

ومن الحق أن نقول أن رؤيا جاك بيرك لم تكن صادقه وأن الأيام القليلة التى أعقبت كتابه ورؤياه كشفت عن زيف ماذهب إليه وأنها كانت مضللة لم تصل إلى الأبعاد الحقيقية أو أنها كانت مغرضه متعصبة تقصد إلى ماتريد من تزييف الواقع وتفرض على الأدب مجموعة من الشعو بيين الذين ليسوا أهلا لتلك المكانة التى حاول أن يضفيها عليهم وقد سقطت هذه الواجهة بمجرد أن تغيرت الظروف

لقد كان متأثراً بآداب زائفة لم تكن نابعه من البيئة ولكنها كانت مفروضة عليها ، ولم يكن صادقا فى تقديره لتطور الأدب العربى فى العصر الحديث حين اهتم بالشعر الحر وبكتابات مجلة شعر ومجلة حوار وبالواغلين فى الشعوبية والانحلال ممن لا يمثلون عصرهم ولا أمتهم وكذلك حين أغضى عن صفحة ناصعة من الأعمال الأصيلة للكتاب الممتازين وتجاوزها عامداً .

لقد كشف جان بيرك عن الهوى وضيق النظرة حين ترك مجرى النهر وذهب مع الروافد التى ماتت .

إن هذه المؤلفات التى ركز عليها مثل كتاب النبى لجبران أو مؤرخ الغساسنة ، أو طابع الماركسية أو الوجودية أو الانحلال لم يكن إلا صورة باهتة من السراب الذى يتعلق به المستشرقون ظنا أن اهدافهم قد تحققت ولكنهم لا يلبثون إلا قليلا حتى يكتشفوا أن آصالة الأدب العربى عميقة الجذور وبعيدة الغور ، وأنها مازالت قادرة على مواجهة أى مؤامرات جديدة أو شبهات متجددة لضربها .

* * *

وهكذا نرى أن الاستشرق عاجز عن استعياب روح الأدب العربى وبيان الفصحى ، وأنه يخضع للغرض والهوى والهدف المسبق .

بل « إن ذوق المستشرقين لا يمكن أن يكون حكما ، بله أن يكون حكما عادلا فى تقدير قيم الآثار الأدبية لأن الذوق الأدبى عند الناقد يتكون من عوامل شتى بعضها قومى يرجع إلى الجنس وبعضها نفسى يغتذى من الأمانى وبعضها لغوى ينحدر من الماضى ، وليت شعرى كيف يستطيع المستشرق (الغريب) أن يتذوق البيت الواحد من الشعر وهو انما تعلم العربية تعلما واكتسبها اكتسابا ثم مارس النقد على كبر وبعد جهد وبين بردية روح أجنبية من أصل نشأتها . نقل المستشرق فيهم بحر القصيدة

العربية ولكنه لن يتذوقها تذوقنا ولن ينفذ إلى روحها وجمالها إلا بقدر مايقيده الذوق الإنسانى العام وتسعفه الممارسة الطويلة الذاتية »[١] .

ويرد كثير من الباحثين قصور المستشرقين فى الفهم العام - بصرف النظر عن وجه النظر الغربية المفروضة - إلى اختلاف المزاج النفسى والثقافى واختلاف البيئة ، وجذور الثقافة ، والتباين الواضح بين طبيعه العربى وطبيعة الغربى وبين الأصول الاسلامية للتوحيد والأصول الأوربية للوثنية اليونانية والمسيحية العربية يضاف إلى هذا الغاية والهوى .

---

(١) من بحث لأحد العلماء الأجلاء .

الفصل الثانى

الترجمة من الآداب الغربية

عنى الأدب العربى الحديث بأمرين : (أحدهما) احياء الأدب العربى القديم والثانى : الترجمة من الآداب الأوربية وغير العربية بصفة عامة .

وفى كلا الأمرين تدخل منهج النقد الغربى الوافد وسيطر وحال دون الانطلاق الصحيح والاتجاه الأصيل إلى الهدف بما يحقق إغناء الأدب العربى الحديث وربطة بجذوره واستخلاص أجود مافى الآداب الأجنبية وفق قاعدة التلقى والتقبل والافصاح التى عرفها الأدب العربى والفكر الإسلامى منذ قرون ، دون أن يكون ذلك عاملا على هدم شخصية ، أو تذويب وجوده ، أو صهره فى بوتقه أداب أخرى ، وكان قوام الترجمه والاقتباس فى مفهوم الأدب العربى دوما الحفاظ على ذاتيته أساساً واستمداده من جوهره وضميره وفق مزاجه الاجتماعى وذوقه النفسى ودون التفريط فى قيمه الإساسية المستمدة من الاسلام والقران والقائمة على التوحيد والعدل الاجتماعى والاخلاقية التى هى القاسم المشترك الأعظم على مفاهيمه وقيمة ، وكذلك فى ظل القاعدة الأصيله له وهى التكامل والوسطية ،والتقاء العناصر فى وحدة واحدة ، ومن الحق إن يقال أن حركة الاحياء قد اصابها الاضطراب نتيجة فرض منهج النقد الغربى عليها وهو منهج قد أنبثق من الأدب الغربى نفسه ، واستمد مقوماته من الذاتية الغربية بكل مقوماتها ومزاجها وطبيعتها وارتبط بالمذاهب المادية الحديثة من آثار دارون وفرويد وتين وديكارت ودوركايم ،وهى فى مجموعها لاتمثل النفس العربية ولاتستوعب الذاتية العربية ، بل تبدو غريبة عنها كل الغرابة ، متباينة معها كل التباين ، من حيث أن النفسى العربية قد اقامت الأدب العربى وفق قيم يترابط فيها الروح

والجسد والمادة والروح والدنيا والآخره وقوامها نظرة وسطية متكاملة ، تصدر عن طبيعة مشرقة واضحه تطلع فيها الشمس باهرة الضوء ، ومن نفس عربية عرفت بالصراحه والوضوح والإيمان العميق بالله .

وفى المجال الثانى مجال الترجمة من الآداب الأجنبيه ،فقد سارت الحركة فى أول أمرها على نحو طبيعى التمس مفهوم الترجمة الأصيل ، وهو الإضافة البناءه للاداب والثقافات بما تحتاج إليه هذه الثقافة ، أو ما يتفق مع روح هذه الآداب ، غير أن النفوذ الاستعمارى الواقد ومعه مؤسسات التبشير ومدارس الارساليات ومطابعها ، قد سارع فقذف الأدب العربى بقدر ضخم من المترجمات الهزيله الأسلوب ، الفاسدة المضمون ، التى اغرقت القارئين بقيم ومفاهيم لا تقدم إيجابيات المجتمعات العربية ،بل ترسم أسوأ مظاهرها، وأخس جوانبها فيما يتصل بالفسق والزنا والفاحشة والاثم على نحو يحسن هذه المعانى ويرسمها كانما هى أمور طبيعية بسيطة ، ليست محرمة ولا هى إنحراف فى هذه المجتمعات نفسها ، ولم يقف إنحراف الترجمة عند القصة وحدها ، بل امتد الانحراف إلى مختلف فنون الترجمات من الأدب والشعر والعلوم والمباحث النفسية والاجتماعية والفلسفه فقد قدمت هذه المترجمات مذاهب واراء وعقائد مختلفة مضطربة متباينة فيها القديم الذى تحول عند أصحابه ومنه الجديد الذى مازال لم يتضح بعد ، ومنها ما يتصل بالبيئات الغربية وما يتصل بالالحاد والاباحة والشك والمادية وقليل منها ما يحمل الطابع الإنسانى ولم تكن هذه الترجمة قائمة على الاختيار الصحيح ؛ ولم يكن من وراءها ضمير يؤمن بالأمة العربية وفكرها وقيمها فى الأغلب ، وإنما كانت الترجمة فى الأغلب تستهدف اغراق الفكر الاسلامى والأدب العربى فى ذلك الركام المتباين المتضارب .

ومن شأن كل أمة أن تكون لها فلسفتها ومذاهبها ومفاهيمها ، فالأمم الغربية نفسها لا تنقل أمة فكر أمة أخرى ألا بحذر ووضوح كامل ، يقوم على أساس الاقتناع بالأصل الأصيل ، مع وضع المنقول موضع الاستشارة والنظر والاقتباس ، والأمم الغربية تنقل الفكر الماركسى وتنقده ، وكذلك الدول اليسارية تفعل ذلك بالفكر الرأسمالى . أما نحن فقد جرت الترجمة عندنا على نحو غريب ، اختلطت فيه كل المفاهيم والقيم والفلسفات قديمها وجديدها ، شرقيها وغربيها ، وحرص النفوذ التغريبى الذى كان له أثره البعيد فى هذا العمل على أن يجعل من الترجمة عاملا هاماً فى فقدان ذاتية الأدب العربى ، والفكر الإسلامى ، وإذا بتهما فى بوتقة الفكر العالمى وإذا قيس ما ترجم إلى ما لم يترجم اتضحت أمور كثيرة منها :

(١) أن ما ترجم هو الجانب الحسى المتصل بالاذواق والأخلاق وهذا جانب خاص بكل أمه وليس جانباً عاماً ، ولسنا إليه فى حاجة .

(٢) أن ما أهمل كان هو الجانب الذى تتطلع إليه الأمم وهو جانب العلوم والتكنلوجيا والثقافات الخاصة بالفلك والهندسه والطب والصناعة .

(٣) أن ما ترجم من الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والاقتصادية والنفسية لم يعرض على أنه نظريات وفروض قابله للنقض والنقد ، أو أنها نظرية عصر وبيئة ، قابلة للتحول والتغير ، وأنها تصلح لأمة دون أمه وبيئة دون أخرى . بل عرضت على أنها « علوم » قد قيلت فيها الكلمة الاخيرة ، وأخذها الذين قرأوها مترجمة على أنها « أصول » مقررة ، وقد حدث ذلك بالنسبة لمذهب فرويد فى علم النفس ومذهب ماركس فى الاقتصاد ومذهب دوركايم فى الاجتماع ومذهب دارون فى العلوم الطبيعة ومذهب سارتر فى الوجوديه ومذهب ديوى فى التربية .

وقصر المترجمون تقصيرا فاضحا فى أنهم لم يضعوا مع هذه المترجمات تحفظات، تصحيح الآراء وتضعها فى مكانها الصحيح فالأمة العربية لها فكرها القائم على قيم أساسية فى مجال النفس والاقتصاد والإجتماع والتربية والسياسة وهو فكر نابعٌ من طبيعتها ، متصل أعمق الاتصال بذاتيتها وعلى هذا الفكر أن يكون مفتوحا لتلقى نظريات الفكر البشرى ، ولكن يشرط أن يعرضه على قوائم فكرة وإن يأخذ منه ويرفض .

أما الصورة التى حرص التغريب والغزو الثقافى على إقامتها هو أن يفترض أساسا أنه لا وجود لفكر الأمة العربية وإن هذه الأمة تبدأ من نقطة الصفر بأن تتلقى الفكر الغـــربى فى مختلف جوانبه النفسية والإجتماعية وفى مجالات السياسة والتربية والقانون دون اعتبار لقيم الفكر الاسلامى العربى الأساسية . ومن هنا كانت خطورة الترجمة فى هذه المجالات وهى أشد وأقسى من خطورة الترجمة فى مجال القصة التى استهدفت الجانب الأخلاقى والاجتماعى .

إن المترجمين إلى الأدب العربى لم يعنون بما تحتاج إليه الأمة العربية ، ولا ما يتفق مع كيانها وذوقها ، ولم ينصحوها ، والمترجم مؤتمن ، على أن هذا الذى ترجموه ليس إلا نظريات عرضة للصحة والخطأ ، صالحة لبعض البيئات وغير صالحة لغيرها ، متصلة ببعض العصور ومنفصلة عن بعضها الآخر .

* * *

(٢)

ترجمة القصة

بدأت حركة الترجمة فى الأدب العربى من نقطة بناءه حين حمل لواءها رفاعه رافع الطهطاوى ومدرسة الألسن فى الثلاثينات من القرن التاسع عشر، وكانت هذه النهضة إيجابية الهدف إرتطبت إلى حد كبير بالمدرسة والعلوم والفنون والثقافة والقانون واستطاعت أن تحقق عملا ضخما وتؤدى إلى نتائج بعيدة المدى .

غير أن هذا الاتجاه لم يلبث أن تحول ناحية الأدب والقصص تحت تأثير حركة الغزو الثقافى المبكرة فى أواخر عصر اسماعيل ، وحيث تصدر الترجمة فى هذه المرحلة عدد من الكتاب السوريين أول الأمر .

فقد قذفت هذه المرحلة الأدب العربى بركام ضخم من القصص الفرنسية الخليعة وكان إن انحدرت إلى مجال المجتمع والثقافة من خلال ذلك موجه هائلة من القيم والمفاهيم الجديدة التى كانت غريبـــة على المجتمع وثقافته وعقائده ، ومتعارضة مع أدبه وأخلاقياته المستمدة من الفكر الإسلامى والتراث العربى الإسلامى .

ولم تكن هذه الموجه إلا مرحلة مدروسة من مراحل التبشير والغزو الثقافى الذى بدأ من خلال حركة المرسلين الفرنسيين والأمريكيين التى قدمت إلى بيروت وانطلقت تمد يدها إلى الأدب العربى كله واعتمدت أساساً على أمرين : إعادة طبع ألف ليله وليله وترجمة رباعيات الخيام وترجمة وتعريب وتحضير مئات من القصص الفرنسى ، وقد قدم هذا القصص فى أسلوب ردىء فى طباعه رخيصه .

ولا يمكن تصور حقيقة هذا الاتجاه والعاملين فيه إلا حين نقدم رأى كاتب من أهل هذا الجيل هو كرم ملحم كريم الذى يصور زعيمهم طانيوس عبده يقول: إن الترجمة عنده لم تكن سوى أداء المعنى، وهيهات، وهو شر ماتبلى به مستنزلات الإلهام ، فالمنشىء مع التفاته إلى المعنى يضن بالمبنى أن يهوى ، وقد نضده فى ديباجة مختارة اللفظ مشرقة الصياغة مما أهمل طانيوس ، حتى كاد يكون من المؤلف على أميال رحاب ، وعذره أنه يجنح إلى كسب رزقه ، وما هو بالعذر السوى ، وعنده أن مانقل عن الفرنسية ليس من الروائع ، ولم يترجم فى معظمه غير القصص العام المتوانى رحبة الأدب السمين ، وليس يعتصم بمنعة البقاء . على أن العذر الصادق لا يجاوز ضئولة إلمام طانيوس باللغة الفرنسية فيتعثر أو يستدل مما يثب فى عينيه من بيان على مرمى المنشىء ولا يلبث أن يطوى الكتاب ويميل على ترجمته مما يتراءى له منه فيكتب الصفحات تلو الصفحات دون أن ينعم النظر فيما خطت يمينه ، فلا يمحو كلمة وليس يستطيب المحو ، ولا يعتمد البلاغة وجودة العبارة وهو منهما على برم وربما على نفاد ، بل يكتب بلغة واهية إلا أنها واضحة فلا تعلو لغة العامة بسوى انطباقها على أحكام النحو . وحجته أن القصة يجب تذليل معانيها لكل ذهن لئلا يتحاماها من تقهقر عن النفاذ إلى خفايا البيان . وهذه البراءة من الأصل أن يكن تجوز فى بعض فصول مستفيضة تحفز إلى الملل ، فليست مما يرضى عنه الإخلاص للفن فى الشطر الأوفر من العقل » .

وكذلك وصف سليم سركيس عمل طانيوس عبده فقال : اشتهر أنه يعرب ولا يترجم ، أى أنه ينقل المعانى إلى العربية ، ولا يقيد نفسه بالأصل ويكتب فى القهوات وعلى قارعة الطريق أو فى الترام وعلى السطوح إذا اقتضى الأمر ، وهو يحمل فى جيوبه مكتبة ، ففى هذا الجيب ورق أبيض ، وفى الجيب الآخر رواية فرنسية ، يقرأ سطوراً من الرواية الفرنسية ويكتبها

فى دفتره بالعربية بخط دقيق ، ويكتب النهار بطوله فلا يمحو كلمة ولا يعيد النظر فى سطر واحد ».

تلك هى صورة الترجمة فى أبرز أعلامها فى هذه الفترة تكشف عن نتائج هذا العمل الخطير فى حياة المجتمع ، وهكذا كانت هذه المرحلة مضطربة أشد الاضطراب فقد اختلط فيها التعريب بالتمصير بالترجمة ، وبلغت الترجمة فيها حداً بعيداً من الهزاله والنزول ، فقد كان هدف المترجمين فى هذه الفترة ارضاء القارىء وتسليته ، من أجل هذا عمدوا إلى القصص المثير المتصل بالجنس ، ونقلوه نقلا مشوها ، ولم يكونوا قادرين على فهم النص ولا على أدائه باللغة الفصحى وكان سوء اختيار القصص والتركيز على الأدب الفرنسى وحده فى هذه الفترة سببا فى ظهور حصيلة ضخمة من هذا القصص الذى فتحت له الصحف اليومية طريقا إلى النشر فى رفارفها ، كما صدرت منه سلاسل متعددة متخصصة فى القصص والروايات ، وكان طانيوس عبده ونقولا رزق الله وأسعد داغر أكثر هؤلاء المترجمين اسرافاً فى الترجمة فقد ترجم طونيوس عبده وحده ستمائة قصة وكتاب ، مابين أقاصيص وقصص وروايات ودواوين شعر.

وقد عنوا جميعا بنقل القصص التافهة ، وكانت الترجمة بالنسبة لهم كسب عيش وليس عملا فنيا مع جهل أغلبهم بقواعد اللغة العربية وضعفهم فى اللغة الفرنسية . وقد وصفت ترجمات نقولا رزق الله وطانيوس عبده بالركاكة.

وقد ذكر النقاد أنهم جميعا لم يكونوا يأبهون للأسلوب ، ولا يتقيدون بالأصل ولا يدققون فى التعبير ، بل أن أغلبهم كان مجافيا للأصل مع تشويه القصد .

وقد امتدت هذه المدرسة واتسع نطاقها حتى لفتت أنظار الباحثين

الأجانب ، فقال مرجليوث أن أكثر ماترجم إلى العربية من تأليف أهل الغرب إنما هي روايات مقصدها اللهو دون المنفعة ، وقل ما يوجد فى أعمدتها من أسماء كتب جديدة موضوعها التاريخ أو الفلسفة أو فن من الفنون

وقال مستر جب أن القصص التى ترجمت لم تترجم ترجمة سليمة ولم يراع فى اختيارها حالة مصر الاجتماعية ولا حالة الثقافة العامة ولا الذوق الأدبى للبلاد ، كما ندد (جب) بالترجمات التى نقلت من اللغة الفرنسية ووصفا بأنها استهدفت الإثارة دون المنفعة . ولعله كان يقصد بذلك فى الأهم مترجمات الدكتور طه حسين التى نشرها فى السياسة اليومية (أيام الأثنين) عام ١٩٢٣ ومابعدها وقد حرص فى هذه القصص على الإثارة ونقل الصور المكشوفة .

وقد لقيت هذه القصص نقداً عنيفاً من عدد من النقاد فى مقدمتهم الأستاذ المازنى والدكتور الغمراوى الذى يقول : خذ[١] إليك مثلا تلك القصص الفرنسية التى لخصها (طه حسين) من آن لآن يلهى بها كثيراً من النشء ويضل بها كثيراً ، هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ، وإذا لم يكن فهل فيها شىء يجدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية فى هذه الأمة ويعينها على سبيل العزة التى تريد ، وما نظن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب إلى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها ، وهذا أهون مايمكن أن يقال عنها ، ولو كنا ضاربين مثلا لضربنا مثلا بـ(الزنبقة الحمراء) التى ألفها اناتول فرانس ، كان فيها من المعانى ماكنا نظن أن استاذا يستحى أن ينقله للناس أو أن مجلة مثل (الهلال) تتنزه عن نشره عليهم ولكنا نأبى أن نشير بأكثر من هذا .

وصاحب الكتاب ـ أى طه حسين ـ قد دل على أنه ممن يرى اطلاق

(١) كتاب النقد التحليلى للادب الجاهلى ص ٤٦ .

الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج فى أن يصور الرزيلة كيف يشاء بريشته أو بمنقاشه أو بقلمه مادام يصورها كما هى ، وهو مذهب شاع حديثا فى أوربا وأعان على انتشاره أن يجد عونا من الجانب الحيوانى من الإنسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال .

وفيما يتصل بأثر طه حسين فى الترجمة ماقام بترجمته عن بودلير الشاعر الفرنسى والمعروف أن بودلير شاعر منحرف الذات والذوق ، وأن هناك عشرات من الشعراء ذوى الفن العالى والذوق الرفيع يمكن الترجمة لهم وفى إحدى هذه القطع يقول طه حسين ناقلا عن بودلير «كذلك نفسك التى يحرقها برق اللذة الملتهب تصعد سريعة جريئة نحو السماوات الواسعة المشرقة» وقد أثار هذا المباحث الدكتور حسين الهراوى بمناسبة ظهور مجموعة (قصص اجتماعية) لمحمد عبد الله عنان تحت عنوان (فتنة القصص الغربى) فقال : ناقشت الكثيرين من أنصار القصص الغربى بأن استفاده الشرق منه أدبيا لا تساوى ما يجره عليه من العناء الشخصى والقومى والخلقى ، وللشرق أدابه وقوميته . والقصصى الغربى اليوم قد اندفع نحو وجهة واحدة هى وجهة الاستهتار الجنسى ، والروائيون فى الغرب ليس لهم فى هذه الأيام مصدر إلهام غير هذا الموضوع . وقبيل الحرب بأعوام كانت الروايات الغربية تسير على نسق واحد ، هو تعارف فتى وفتاه بأى طريقة يدعها خيال المؤلفين ثم تفصلهما عوامل الزمن ويتخطيا العقبات بالمجازفات حتى يلتقيا بالزواج . وقال الدكتور الهراوى أن طغيان القسم النسوى فى العالم الغربى واشتهاره جر المؤلفين الغربيين إلى أن تكون فكرتهم فى رواياتهم كلها عن العلاقات بين الجنسين وعن استهتار المجتمع الحاجز بروابط الزواج والأسرة .

وهكذا تغشى الغرب نوبة عصبية من تيار التأخر إلى حال الإنسان الأول

فى ثوب منمق من العلم والمدنية ، هو أشبه بفعل الخمر والمخدر على أن العالم مملوء بما هو أهم تدوينا من انتهاك الحرمات ووصف المخازى ، وقال أنه قد ساعد ذلك دراسات علم النفس واستخدامها فى القصص مما زاد التيار اندفاعا بعد الحرب الأولى حيث كان العالم مملوءاً بالمآسى الحقيقية والشعوب فى حالة حرب » .

* * *

ولقد كان هذا الانحراف فى الترجمة دافعا إلى وقوع الأدب العربى تحت سيطرة الاستعمار والنفوذ الثقافى لفرنسا وبريطانيا . ولعل هذا هو السر فى تحول الترجمة عن أهدافها الأساسية إلى التسلية وإرضاء رغبات القراء .

لقد كان هدف الترجمة أساساً هو خدمة الأدب العربى بنقل الأعمال الأدبية الكبرى التى تحقق له نوة وإيجابيه ، وقد انحرف هذا الهدف فى ظل النفوذ الغربى إلى التسلية وترويج القصص المنحرفة والمثيرة ، ومن هذه النقطة انحرف « منهج » الترجمة كما انحرف « مفهومها » فأصبحت تافهة غلبت عليها العامية والتصرف فى النص ، والإضافه بالتضمين وحذف فقرات بأكملها ، وبذلك غلبت ترجمة القصة على الفنون الأخرى ، وقد أحصى يوسف أسعد داغر عشرة آلاف قصة ترجمت حتى أوائل الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩) وهو رقم مخيف مفزع ، فقد ترجم أغلب هذه القصص من الفرنسية أولا وكان أغلبها من النوع النازل المنحرف ثانيا . وكان أغلبها بعيداً عن الأداء السليم فى الترجمة .

فقد ترجم طانيوس عبده ستمائة قصة وإلياس فياض (٢٥ مسرحية) وأبو خليل القبانى (٦٠ مسرحية) وقد عنيت عديد من المجلات الشهرية

الأسبوعية بالقصص المترجمة والأقاصيص وأولت الصحف التى أصدرها اللبنانيون فى مصر أهمية كبرى لهذا العمل وأهمها سلسة الروايات (القاهرة ١٨٩٩) والروايات الشهرية (١٩٠٢) ومسامرات الجيب لخليل صادق (١٩٠٥) والروايات الجديدة لنقولا رزق (١٩١٠) ، وكانت الترجمات عن كتاب ليسوا فى الدرجة الأولى ، وليسوا من ذوى المثل أو الفن ، أمثال : ميشال زيفكو ، ولونسون دى تيرايل ، وموريس لبلان ، ومن أبرز عيوب هذه الترجمة تجاهلها موقفنا التاريخى وقيمنا الأساسية وذاتيتنا كأمة عربية فترجم مثلا نجيب حداد قصة صلاح الدين الأيوبى لولتر سكوت ، وهى لا تتفق مع عظمة صلاح الدين ولا مكانته ولا حقيقة موقفه التاريخى ، وفى مكتوبة بروح التعصب الأوربى ، وقد استمرت هذه المدرسة وظهر لها اتباع كثيرون وفى السنوات الأخيرة ترجم عمر عبد العزيز أمين أكثر من ألف قصة ورواية غلب عليها ارضاء أهواء القراء .

وكان للمسرح أثره البالغ فى انحراف الترجمة حيث ظهرت فكرة التمصير والتعريب والاتجاه إلى العامية والنزول إلى القصص التافهة لإرضاء الجماهير .

٭ ٭ ٭

(٣)

الترجمة بعامة

كان مفهوم الترجمة بين أيدى أصحاب منهج النقد الغربى الوافد ، مفهوما مضطربا قد انحرف عن المفهوم الذى حدده الفكر الإسلامى فى القرن الرابع حين نقل وترجم آثار اليونان والفرس والهنود من خلال تقدير لطبيعة الفكر الأصيل المفتوح القائم على قيمه وقواعده والمتصل لكل ما يترجم إليه من الفكر البشرى دون أن يجعله مسيطراً عليه أو يترك له التأثير الذى يشوه ذاتيته ومفاهيمه .

أما فى العصر الحديث ، فإن الأدب العربى لم يكن قادراً على أن يفرض ذاتيته ومنهجه على حركة الترجمة الحديثة فقد جاءت من خلال مرحلة استعمار له سيطرة فكرية وله أداة من أدوات الغزو الثقافى التى تحاول أن تفرض الفكر الغربى فى كل مجال وأن تزيح به الأصول النفسية والاجتماعية للأمة العربية ، وأن تحل بدلا منها مفاهيم وقيما جديدة تضع هذه الأمة وفكرها وأدبها فى بوتقه العالمية التى تصهر ذاتيتها وتدعها شيئاً ممسوخا ليس هو من الشرق أو الغرب ، وعلى ذلك معروفة واضحة فإن قيم الأدب العربى الأصيلة المستمدة من القرآن الكريم كانت قادرة دوما على أن تعطى هذه الأمة تلك الشخصية القوية المؤمنة بذاتها القادرة دوما على رد كل عدوان والتحرر من كل نفوذ مفروض أو غزو دخيل ، ولقد عرف الغرب كيف قاومت الأمة العربية غزوين من أخطر أنواع الغزو هما . الحروب الصليبية وحملات التتار وكيف استطاعت مقومات فكرها وقيمها أن تدفعها إلى الجهاد والمقاومة والدفاع ، ومن هنا فقد كانت أهداف الغزو الاستعمار الثقافى الوافد أن تقضى على مقومات هذه الأمة ، عن طريق مسخ أدابها وفكرها ،

وغزوها بمذاهب وفلسفات ونظريات مضطربة صاخبة بالإباحة حافلة بالإلحاد والمادية والدهرية ولم يكن ذلك مستطاعا إلا عن طريق الترجمة ، وقد جاءت الترجمة من الآداب الأوربية (وهي الفرنسية والإنجليزية في الأغلب) ومن التراث الأغريقي الوثني ، وكانت دعوة التغريبين تحتج في تعليل تقبل هذه الترجمات الوافدة بأن العرب قد ترجموا ونقلوا من اليونان والفرس . واغفلوا أن الأمة العربية إذ ذاك كانت في أوج قوتها قادرة على أن تختار ما تشاء وأن تعرض عما لا تراه صالحا ، وقد ترجمت الأمة العربية العلوم والفلسفات ورفضت الأدب اليوناني ورأت أنه لا حاجه لها به ، فالآداب مرتبطة بالأمم ارتباطا ذاتيا ، بينما العلوم لها صفة العموم وهى خالصة لكل الأمم ، ولكن حركة التغريب الوافدة كانت حريصة هذه المرة ، ونحن في مرحلة ضعف وفي ظل الاستعمار والاحتلال المسيطر الذى يؤازر حركة الترجمه ويفسح لها ، أرادت هذه الحركة أول ما أرادت أن تشوه مزاجنا العقلي وذوقنا النفسي بأن تترجم له مارفض العرب القدماء في أبان قوتهم وصدقهم أن يترجموه ، فدفعت لطفي السيد وهيكل وغلاب وصقر خفاجه وعشرات غيرهم إلى أن يترجمو الأدب اليوناني والأساطير الأغريقية ، بل لقد فرض التغريب على أبنائنا في الجامعة أن يدرسوا اللغتين اليونانية واللاتينية وأن يرغموا على دراسة سوفكليس واسخيلوس وغيره من أدب مخالف للذوق العربي ، لإباحيته وفساده واختلاف عناصره كلها عن طبيعة أمتنا وطبيعة أدبنا . حيث يقوم على الوثنية وعبادة الأصنام وتقديس الأفراد والاستهانة بكل القيم الأخلاقية والاجتماعية التى يتعارف عليها أدبنا ومجتمعنا ، وبذلك غزت ذاتيتنا الأدبية طبائع أخرى تتباين مع طبائعنا وأذواقنا وكان هذا أخطر ما حققه انحراف حركة الترجمة تحت لواء دعاة المنهج الغربي الوافد وإن المراجعة الدقيقة للاثار الأدبية الغربية المترجمة لتعطى حقيقة واضحة هى :

إن هدف الترجمة لم يكن أمينا أو خالصا لاثراء الأدب العربي ولكنه كان وسيلة إلى غزوه وتمييعه وتذويبه في بوتقة المادية والإباحية الوثنية وإخراجه عن مقوماته وفرض مقومات أخرى عليه، وإن الذين أشرفوا على هذه الترجمة إنما كانوا يستهدفون غرضا دفينا خطيراً ، لم يعلنوا عنه صراحة ولكنه كان واضحا فى الاختيار ، هذا الهدف هو تقويض عقلية الأجيال العربية والإسلامية وإفساد ثقافتهم وإخراجهم عن ذاتيتهم ، والدليل أن التراث الأجنبى يحوى فنونا هامة من الآداب والعلوم والفكر ، وأن هذه الألوان الجادة البناءة مع الأسف البالغ قد حجبت عنا تماما ، وأبعدت . وأن الألوان التى فرضت علينا وترجمت لنا هى الألوان التى تثير الغرائز ، وتدفع إلى الشبهات فى مجال الدين والأخلاق ، والتى تصور الحياة على أنها حرية مطلقة لامسئولية فيها ولاضوابط ، ولاتبعات ، ومن هذه الترجمات وخاصة من خلال القصة المترجمة تتبين الغاية التى يحاول التعريب أن يفرضها والفلسفة التى يراد إقناعنا بها .

والمعروف أن الآداب الأوربية والأمريكية الحديثة مرتبطة أوثق ارتباط بالآداب اليونانية والأغريقية الوثنية وأنها تستمد منها ، ومن هنا فإن قراء الترجمات فى أدبنا لا يستطيعون أن يعرفوا موقفهم تماما ، أما القول بأن النفس الإنسانية واحدة فى كل عصر وقطر وجيل وأن مايرسم الأدب الغربى إذا ترجم إلى الأدب العربى فإنه يجد تقبلا لأنه يجد مشابهة عند النفس الإنسانية العربية ، هذا القول على اطلاقه غير صحيح بل هو مغالطة مسرفة ، ذلك أن النفس الإنسانية ، لا تلتقى فى الحقيقة إلا على القيم العليا وهى تفهمها فى كل أمة وكل عصر فهما مختلفا ، وبين هذه المفاهيم فى الاداب الأوربية وبينها فى الأدب العربى فوارق كثيرة وخلافات واسعة مصدرها أصول العقائد والقيم وخاصة ما يتعلق بمفاهيم التوحيد والعدل

والمساواة والأخلاق . وكلها تختلف اختلافاً واضحاً فى مفهومها بين الأمم الغربية وبين الأمم العربية الإسلامية حتى يبدو المعروف منكراً هناك ، والحق هناك باطلا هنا .

وإذا كانت القيم فى الأدب العربى مستمدة من الإسلام (وهو دين التوحيد المنزل أساساً) فإن القيم فى الآداب الغربية مستمدة من مصادر كثيرة منها : الوثنية اليونانية والقانون الرومانى والفلسفة المادية وإطار من المسيحية الغربية التى تختلف عن المسيحية الشرقية المنزلة وبهذا يسقط ذلك الإدعاء الباطل الذى يحاول أن يصور النفس الإنسانية متشابهة ومتلاقية فى الشرق والغرب أو فى الأدبين العربى والغربى .

وأمر آخر له أهميته ، ذلك هو موقف الآداب الأوربية فى أول نهضتها من الأدب العربى ، فهل هى قبلت كل ما ترجم إليها منه ، وإضافته إلى أصولها ، أم أنها صارعته مصارعة شديدة ، ولم تقبل منه إلا ما اختارته مناسبا لمزاجها النفسى ، وذوقها وطبيعتها ، ثم صاغته صياغة جديدة وهضمته هضما لم يظهر من بعد أن له طابعا واضحا . ذلك لأن الغرب حين ترجم ما اقتبس من الأدب العربى كان قويا وكان قادراً على الأخذ والرفض، وأنه حافظ على ذاتيته وقيمه وطبيعته بل لقد بلغ أبعد من ذلك فى أمور اقتباس الفكر والمذاهب ، بلغ أبعد من ذلك حين لم يقبل المسيحية الشرقية قبولا كاملا . وتقبل ما يتفق مع طبيعته الأغريقية الوثنية ، ورفض منها ما يختلف عن ذلك وتخلص منه جيلا بعد جيل حتى استصفاها تماما وشكلها من داخل ذاتيته الخاصة فلم تفرض عليه ولم يفرض عليه الأدب العربى ، بله العلم العربى الإسلامى أيضاً . ولذلك فإن الدعوة إلى إنصهار الأدب العربى فى الآداب الغربية من خلال المترجمات إنما هى دعوة غير أمينة وليست

من أجل بناء هذا الأدب أو رفع شأن هذه الأمة ، وإنما هى تستهدف تذويب الأمة العربية وأدبها وذاتيتها فى بوتقة الغرب حتى يصبح تابعا وذليلا ومنصهراً لا قوة له ولا حياة ، وإن الذين حملوا لواء الانحراف بالترجمة إنما كانوا يقصدون إلى ذلك وكانوا يعملون من أجل خدمة حركة الغزو الثقافى التابع للنفوذ الاستعمارى .

وإذا كان هناك ريب فى أن لكل أدب ذاتيته ، وأن هناك خلافات جذرية حتى فى تفسير القيم الإنسانية بين الأدب العربى والآداب الأوربية، فإننا نذكر أن هناك فعلا خلافا واضحا بين ذاتية كل من الاداب : الفرنسى والانجليزى والألمانى والإيطالى والأمريكى بارغم من ارتباط هذه الاداب باللغة اللاتينية ، بل بالرغم من ارتباط الأدبين الانجليزى والأمريكى باللغة الانجليزية ، وحين يتصل الأمر بالاداب الشرقية فإن هناك أيضا فى مجال الترجمة ، يبدو هذا التباين واضحا فإن الإسلام صاغ النفس العربية بالقرآن صياغة جديدة ، ونهج للأدب العربى - كما نهج للفكر الاسلامى والثقافة العربية - منهجا جديدا اختلف وتباين مع الاداب الفارسية القديمة والاداب الهندية بل والاداب الفرعونية فانعزلت عن ذلك التراث القديم كله من آثار ذرادشت وبوذا ، وكونفشيوس، فاختلفت عن الفيدا ، والمهبراتا . وغيرها .

وحيث تتلاقى هذه الاداب جميعا مع الأدب الأغريقى اليونانى فى أصول الوثنية وفى قيم أخرى فى الاجتماع والأخلاق والتربية ، فهى جميعها قيم قد قضى عليها الإسلام فى نفوس معتنقيه وعزلهم عنها وحررهم منها وأبان لهم أسباب ذلك عن طريق العقل والعلم ، وكان بذلك دافعا للنفس البشرية إلى مجالات أعلى وأرقى فى طريق الحضارة والمدنية والإنسانية .

* * *

(٤)

شبهات فى الترجمة

وقد عرض الدكتور محمد محمد حسين لأخطار الترجمة من خلال نموذجين قدمهما هما : كتاب مختارات امرسون ، وقصة الحضارة لول ديورانت .

أما امرسون فإن كتابه يضم سموما غاية فى البشاعة ، ومن أخطر مايدعو إليه امرسون : دعوته إلى رفض النماذج الطيبة التى يقدسها الناس كالأنبياء والعظماء والأبطال ، ودعوته إلى أن ينشق الناس عن السائد المألوف ، فليس عنده شىء مقدس ، وهو يدعو إلى تحرير النفس من كل القيم الأخلاقية والدينية والاجتماعية . ومن ذلك محاربته للثبات على الرأى ، ودعوته إلى أن يكون الناس غايه فى الانطلاق دون إيمان ثابت بأى رأى وعقيدة ، والمعروف أن امرسون يهودى صهيونى « يتعقب شعائر الدين كلها بالتسفيه والسخرية اللاذعة ، فالصلاة عنده وهم ليس فيها من الشجاعة أو الرجولة بمقدار مافيها من القداسة والتوبة والندم عنده نوع آخر من الصلاة الزائفة ، ونقص فى الاعتماد على النفس ، وعجز فى الارادة والرحمة والعطف لا يقلان عن الندم وضاعة :

هذه الاراء المسمومة حين تترجم فى كتب تصدر عن جهات ذات أهمية خاصة مثل جامعة الدول العربية فإنها تكون مزدوجة المخاطر ، فإن القارىء العربى الذى لا يعرف من أمر الكاتب الصهيونى شيئاً[١] ، قد

---

(١) امرسون ينتمى الى اسرة يحترف كثير من أفرادها الكهنوت ، تخرج من مدرسة هارفاد لدينية ١٨٢٩م بدأ حياته راعيا الكنيسة وكان أبوه يقوم بالوعظ فيها ثم طردته الكنيسة لما شاع الحاده .

تعتثر فى هذه الاراء وتفسد عقائده ، أما (ول ديورانت) كما يذكر الدكتور محمد حسين فقد عرض تاريخ اليهود عرضا جذابا مشربا بالعطف والمحاباة (وهو يهودى أصلا) وفى اعتماد المؤلف الشديد على المؤرخ اليهودى (يوسيفوس) وعرض تاريخ اليهود من زوايا تثير العطف والإعجاب فى كل مكان من الكتاب[1] وذلك فى مقابل ما يصبه (ول ديورانت) من التهم البذيئة على شخصى محمد والمسيح الكريمين عليهما صلوات الله وسلامه فى الجزئين (١ ، ١٣) وفى مقابل تهكم امرسون اللاذع وسخريته المرة بالمسيحية ورجالها وطقوسها .

ألا يذكرنا هذا كله بالتهم البذيئة الموجهة إلى شخصى المسيح عليه السلام وأمه رضى الله عنها فى «التلمود» الذى يقدسه اليهود أكثر من تقديسهم للتوراة

ألا يذكرنا ذلك بالمادة الخامسة من خطة الصهيونية السرية التى عرفت فيما بعد باسم (بروتوكول حكماء صهيون) حيث يتحدث عن (حكم الجماهير والأفراد عن طريق عبارات ونظريات وقواعد للحياة معدة أعداداً ماهراً ، وعن طريق شتى أنواع الخداع والحيل) يقول : وبقدر مانعلم فإن المجتمع الوحيد الذى يستطيع الوقوف فى وجهنا فى مضمار هذا العلم هو مجتمع اليسيوعيين ، ألا أننا قد توصلنا إلى الحط من قدرهم فى نظر الجماهير الحمقاء بتوكيدنا لهم أنهم منظمة زائلة ، بينما وقفنا نحن وراء الكواليس وحرصنا على أن تبقى منظمتنا مستترة خفية .

ويقول الدكتور محمد حسين : يجب أن يتنبه المسلمون إلى أن الأساليب التى استخدمتها الصهيونية فى هدم المسيحية ومحو سلطانها وسلطان رجال

---

(١) الجزء الثالث من المجلد الثالث (الجزء الحادى عشر) .

الكنيسة من قلوب المسيحيين ، هى نفسها التى تتخذها الصهيونية الان لمحاربة المسلمين وافساد ناشئتهم وجماهيرهم واضعاف سلطان الإسلام على نفوس عامتهم . ويقوم هذا الأسلوب :

(١) على السخرية بعلماء الدين وتصويرهم بصورة الجهلاء الجامدين تارة ، والمنافقين المستغلين لسلطان وظائفهم تارة أخرى .

(٢) إثارة المشاكل الوهمية حول قواعد الإسلام وأحكامه ليوهمو ضحاياهم أنها لم تعد كافية لسد حاجات المجتمع الحديث .

(٣) يهدم امرسون الدين والتدين من جذوره تحت ستار الدعوة إلى الحرية وإلى استقلال الشخصية أما (ول ديورانت) فهو يهدمه عن طريق تجريح الرسل الأطهار وإثارة الغبار حول سيرهم والكاتبان يشتركان فى هدم النبوات وإنزال الأنبياء إلى مرتبة الفلاسفة والكتاب المصلحين .

(٤) امرسون يسمى المسيحية التى انزلت على عيسى (المسيحية التاريخية) ويعدد فيما يعدد من أخطائها أنها تهتم بشخص المسيح اهتماما مبالغا فيه ، وأنها تبالغ كذلك فى الاهتمام بالنفوس دون جوهر الروح ؛ يقول : من أجل ذلك صار الناس يتحدثون عن الوحى كأنه قد أوحى به وانتهى من عهد قديم ، كأن الله قد مات. ويستدرج امرسون قارئه إلى هدم كل الديانات.

(٥) يقرن امرسون رسالات الأنبياء فى كل موضع من كتابه بآراء الفلاسفة والكتاب وبأصحاب المذاهب الضار الفاسدة ، فهى فى زعمه غير منزلة من عند الله ولكنها نابعة من عقولهم بعد أن تحرروا من أسر الآراء السائدة فى عهدهم ، ولذلك فهو يحض على الاقتداء بهم فى الخروج على كل ماهو موقر ومقدس مما تقرره التقاليد وتقدسه الأديان وذلك هو مايسمية

الهدام بالحرية واستقلال الشخصية والحرية واستقلال الشخصية التى يدعو إليها هذا الهدام هى حرية تقوم على الغلو المفرط فى الفردية ، وينتهى إلى القول بأن يسمح كل إنسان لنفسه بأن يبنى عالمـــا مستقلا به من القيم لايستوحى فيه غير خياله وأوهامه .

ومثل هذا يؤدى إلى قتل الروح الجماعية التى هى أساس كل تماسك اجتماعى ولو سمح كل فرد لنفسه أن يبنى عالما مستقلا من القيم لاضحت مقاييس الخير والشر مقاييس فردية وعندئذ لا يصبح هناك مجتمع(١)

أما فى كتاب قصة الحضارة ، فتساءل المؤلف إن كان المسيح عليه السلام قد وجد حقا (١١ : ٢٠٢ ، ٢٠٥) ويثير حول الإناجيل مختلف الشبهات ويتشكك فى نسبه وفى أنه ولد من عذراء (ص ٢١٤) وينكر كل معجزاته فينسبها جميعاً إلى الكذب والتلفيق ، ويردها إلى خداع الحواس والوهم أو ما سماه (العلاج النفسى) وفى الجزء (١٢) من هذا الكتاب اخبث اساليب الكيد والدس للاسلام ، فالمؤلف لايلجأ هنا إلى الهجوم الصريح ، كما فعل مع شخص المسيح ، ولكنة يتظاهر هنا بالانصاف بل يبدو فى بعض الاحيان كانه معجب بالنبى .

وقد تحدث عن الرسول كما يتحدث عن أى مصلح سياسى تصدر دعوته عن حاجات عصره وتشكلها ظروفه وينتهى إلى اعتبار (النبى) واحد من الزعماء والفلاسفة والمفكرين والمصلحين الذين تذخر بهم تاريخ الشرق والغرب فى العصور القديمة والحديثة ، وهو بهذا الأسلوب يشكك المسلمين فى نبيهم فيخرجهم بذلك عن أسلامهم لاشك ، لأنهم لايسلمون حتى يعتقدوا اعتقاداً خالصاً لا يدخله ريب أن نبوة محمد ﷺ كانت بوحى يلاحقه ويقوده ويصحح كل أعماله .

---

(١) بتصرف عن الدكتور محمد محمد حسين مقالاته فى مجلة الأزهر ١٩٥٩

وقد أصبحت هذه الروح اللادينية تسود دراسات التاريخ الاسلامى فى الجامعات ولايروى (ول ديورانت) عن النبى ألا الغرائب التى يخلعها عن سياقها وظروفها حتى تبدو لغير الخبير بالتاريخ الاسلامى فى صورة تثير وتدعو إلى الاشمئزاز .

* * *

ويرجع الدكتور محمد محمد حسين اختيار هذين الكتابين إلى الدكتور طه حسين المسئول عن الثقافة فى الجامعة العربية ويقول : إن طه حسين الذى تشهد كتبه بأن لم يكن الابوقا من ابواق الغرب وواحداً من عملائه الذين أقامهم على حراسة السجن الكبير يروج لثقافاته ويعظمها ويؤلف قلوب العبيد ليجمعهم على عبادة جلاديهم ، طه حسين الذى لايمل من الكلام عن جامعة البحر الأبيض المتوسط ، والذى زعم لمصر أنها جزء من البحر الأبيض المتوسط فى مقومات شخصيتها وليست جزءاً من عرب نجد واليمن والبحرين والعراق والسودان ، طه حسين الذى لايرى العرب فى وهمه أمة ، لأن قوام الدول فى زعمه: المنافع المادية، ولأن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لاتصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدول (مستقبل الثقافة ص ١٩) طه حسين الذى يزعم للعرب أن السبيل إلى نهضتهم ليس هو ترجمة العلوم ، ولكن السبيل هو أن يذوبوا فى الغرب وإن يخلعوا من إنسابهم ويقلعوا من تربتهم ليغرسوا فى تربه الغرب ، ولذلك فهو يهلك أموالهم فى ترجمة شكسبير التى ترجمت من قبل أكثر من مرة ليحابى بها بطانته وحزبه فيغدق عليهم مما تحت يده ، بل هو يهلك أموالهم فى ترجمة ما لعن به أجدادهم وماسب به اسلافهم وسفه دينهم وافترى على نبيهم .

أن طه حسين الذى بدأ حياته العلمية متهما فى دينه يتوصل إلى الشهرة بمخالفة كل مقدس مصون ، وكل قدر ثابت حينما كان الالحاد بدع العصر يجاهر به الملحدون ويتظاهر به صغار النفوس والعقول من الأدباء، هذا الرجل نفسه هو الذى يشرف على اختيار مثل هذه الكتب لتترجم على نفقة العرب .

* * *

ويرى الدكتور محمد محمد حسين أن ترجمة كتب الأدب والفلسفه والتاريخ والتربية والأخلاق وما شاءوا من الثقافات الإنسانية على هذا النحو هو من سوء الاختيار وسوء القصد فى كثير من الأحيان يضر مرتين : يضر بافساد اذواق شبابنا وتدمير كيانهم وتحويل شخصيتهم بحيث يصبحون غرباء بين قومهم ، ثم يصبح قومهم بعد قليل هم الغرباء بينهم حيث يكثر عددهم ويكثف جمعهم ويضر مرة ثانية بتبديد الجهد والمال فى غير وجهه وصرف العرب عن الطريق الصحيح التى تحررهم ثم سيادتهم .

ودعا الدكتور محمد حسين إلى تعريب مراجع الطب والهندسة والعلوم والزراعة ، وقال أن اختيار مثل هذه الكتب عن طريق اليونسكو ، إنما فرضته اليهودية العالمية الهدامة ، لتختار أشد الكتب فتكا بالدين والاخلاق وأفعلها فى قتل الشخصية العربية ومحو مقوماتها وتدمير فكرها وتسميم ينابيع الثقافة فيها ، يقول : ومن إراد الدليل على صدق ما أقول فليرجع إلى الكتابين اللذين أشرت إليهما فسيجد فيهما الكيد للاسلام والمسيحية ولكل دين صحيح ظاهراً وخفيا ، وسيجد أن اليهودية وحدها هى التى سلمت من كيد المؤلفين وبذاءتهما وسيجد الثناء على اليهودية واليهود تصريحا وتلميحاً ، وإذا كان الدكتور محمد محمد حسين قد أحصى هذين الكتابين فإن هناك عشرات من الكتب التى صدرت مترجمة عن المستشرقين فى مجال الأدب

والتاريخ واللغة والفكر الإسلامى وكلها تحمل السموم والشبهات والاتهامات ومن أبرز هذه المؤلفات ماترجم عن لويس شيخو ، وفنسنك وزملائه فى دائرة المعارف الاسلامية ، وجلوب ، وجولد سيهر ومرجليوث وهنرى لامنس وأرنست رينان ودون داركو ، وهانوتو وزويمر وبلاشير وبروكلمان ودرمنجم وولفرد كانتول سميث وفيلبى وفيليب حتى ، وأميل لدوفيج وماسينون ونولدكه وبروفنسال وجب وروم لاندو وتللينو وليفى بريل وكازنوفا وعشرات غيرهم . وكتبهم وآثارهم وآراءهم مترجمة الآن إلى اللغة العربية وكلها تحمل السموم والشبهات بينما يروجه لها دعاة التغريب ويتخذونها مراجع لهم فى أبحاثهم التى يلقونها فى الجامعات أو ينشرونها فى الصحف وهى فى أقل اضرارها تحمل وجهة النظر الغربية وتحاكم الأدب العربى والفكر العربى الاسلامى إلى مقاييس غريبة عنه ، وافدة عليه ، وهى مقاييس وضعت للأدب والتاريخ والثقافة الغربية ومستمدة من أصولها وقيمها ، وهى لا تصلح مطلقا للتطبيق على الأدب العربى والتاريخ العربى والثقافة العربية .

ومن أمثال مايورد هؤلاء المستشرقين وهم خصوم مليئون بالأحقاد للعرب والإسلام ، يتخذهم كثير من الباحثين مراجع ومصادر لأبحاثهم وسرى هذا النمط الفاسد الهدام فى دراسات الجامعات وأبحاث المفكرين والأدباء » ا . هـ .

* * *

وقد حاول دعاة الترجمة المسموخة من الآداب الأوربية أن يعلنوا عن أكذوبة يرددونها حتى تصبح يوما ماحقيقة فى نظر الاغرار والسذج ،

وهي أن العرب والمسلمين لن يتحقق لهم النهوض إلا إذا أخذوا فكر الغرب : جيده ورديئه ، خيره وشره ، ويرد الدكتور محمد محمد حسين على هذه الشبهة فيقول : « إن العرب لم يغلبوا من ضعف فى الفلسفة ولا الآداب ولا التاريخ ولكنهم غلبوا وضربت عليهم الذلة لأنهم متخلفون فى العلوم التجريبية المادية بكل فروعها الكيمائية والطبيعية والميكانيكية، النظرية منها والتطبيقية، غلبوا لأنهم لا يملكون من المصانع وأدوات القتال مايناهضون به عدوهم » .

ويشير الدكتور محمد محمد حسين إلى أهمية الذاتية فى الأمم والشخصية فى الفكر فيقول : « إن الجماعات البشرية تميز نفسها بمختلف الشعارات حتى لا تضل فى الزحام ولا تذوب فى الاختلاط ولا تنحل رابطتها فى المصادمة والنزال ، وللعرب طابع يميزهم ولهم شخصيته قد ضلوا عنها فى عصور الضعف والخمول وأضلهم عنها المستعبدون وأذنابهم ، وان تتحقق لهم نهضة إلا إذا أحيوا هذه الشخصية وتمسكوا بمقدماتها وتعصبوا لرموزها وآثارها ، وميزوا أنفسهم بطابعهم الخاص ، وسيظلون بغير ذلك أذنابا للمستعبدين ، وأبواقا ينشرون مايلقى إليهم من قول .

ويقول إن (العرب والمسلمين) لا يبتكرون حتى يحسوا فى أنفسهم القدرة على الابتكار ، وحتى يكونوا متماسكين ، وهم لا يحسنون القدرة على الابتكار إلا إذا استيقنوا أنهم عريقون فى هذا الباب .

ولا يجتمعون ويتماسكون إلا إذا عرفوا خصائصهم الأصيلة التى تمنعهم من أن يذوبوا فى غيرهم » ، ويقول : لا يبلغ العرب درجة الأستاذيه فى العلوم الجديدة التى أذلهم عدوهم بتفوقه عليهم إلا إذا أصبحت هذه العلوم ملكا لهم وهم لا يملكون هذه العلوم ولا يملكون هذه العلوم ولا يحسون أنها علوم عربية إلا إذا قرءوها بالعربية وكتبوها بالعربية ، وسيظلون

يحسون أنهم غرباء عنها متطفلون على أصحابها طالما يقرءونها ويكتبونها بغير لغتهم » ، ومن الحق أن نقول مع الدكتور محمد محمد حسين : أن هناك كتبا وضعت فى الغرب خصيصا لتترجم عندنا وتذاع فى أوساطنا وهى كتب تحاول أن ترفع من شأن الغرب، وتغض من قدرنا ، أو تغير قيمنا ومفاهيمنا بما يدخلنا فى دائرة نفوذهم الفكرى أو احتوائنا .

ومن غير المعقول أن تخلص دولة من دول الاستعمار فيما تنصح به للعرب فى اختيار النافع من الكتب ، واختيار الكتب التى نحتاج إلى ترجمتها ، يجب أن يوكل إلى مجموعة من المخلصين الصادقين لهذه الأمة الفاهمين لتيارات التغريب ، والهدف من الترجمة أساسا هو استهداف مصلحة الأمة العربية واستكمال ما ينقصها وإدراك مافاتها مما سبق إليه الغرب فكان سبب وسيادته ، وكان مصدر ضعفنا واستعبادنا .

الفصل الثالث

أثر الأدب الأغريقي

كان مذهب النقد الغربي الوافد قد أولى اهتماما كبيراً بالأدب الأغريقي (الهليني أو اليوناني) وكان ذلك عملا محسوبا في مخططات تغريب الأدب العربي وفصله عن جذوره الأصيلة ، وإدخال مفاهيم غريبه إليه ، ولما كانت غزوة الأدب الأوربي العربي الحديث هي العمل الأساسي فقد كانت غزوة الأدب الأغريقي عملا مكملا وعنصراً آخر يزيد من مسافة التباعد عن أصول الأدب العربي نفسها . ولذلك فقد ركز التغريبيون على هذا الأدب تركيزا شديداً وتخصص فيه كبيرهم وحامل لواءه والداعي إليه في إصرار وموالاة ودون توقف طه حسين، ثم ظهر عدد كبير من الدعاة في بيروت وفي مصر في مقدمتهم صقر خفاجه واسماعيل مظهر ولطفي السيد وسلامه موسى وتوفيق الحكيم ، ولويس عوض وغنيمي هلال والدكتور غلاب (أخيرا) وغفل عن الخطر كتاب آخرون أشادوا بأفلاطون وأرسطو دون أن يفقهوا ما يرددنه ، ولم يعرفوا أبعاد القضية أساسا فيما يتعلق باتصال الفكر الإسلامي والثقافة العربية بالفكر اليوناني . وقد حاول هؤلاء الدعاة أن يتخذوا من قضية الفكر اليوناني مع الفكر الاسلامي قديما ، حجتهم ووسيلتهم إلى تبرير عملهم في اغراق الأدب العربي المعاصر بالآثار اليونانية ولكنهم عرضوا هذه القضية على غير حقيقتها ، واتخذوا من مظهرها الخارجي أداة اقناع بينما يرى المتعمق في الأمر أن الفكر الاسلامي لم يتقبل الفكر اليوناني وإن انتفع بالجوانب الصالحة ولكنه رفض وثنياته ورفض أيضا سيطرته .

أما الأدب اليوناني فإن العرب والمسلمين لم يتقبلوه أساسا ويبدو هذا

واضحا فى أنهم لم يترجموا الشعر اليونانى ، أما مناهج النقد والشعر والبيان فإنها لم تجد طريقها فانحسرت وماتت .

ولقد استقبل الفكر الاسلامى الترجمة اليونانية أول الأمر دعوة منه ورغبة إلى الاتصال بالفكر البشرى كله ؛ وقد استقبلها وهو فى أوج قوته، وبعد أن تكاملت قيمه ومقوماته وحين استقبلها نقدها ولم يتقبل منها إلاما وجده متفقا مع أصوله وأهمها: التوحيد والنبوة والعدل والحق والحرية.

فلما حاولت هذه المترجمات وقد تداخلت فى علوم الكلام والفلسفة والعقائد استطاع أن يناهضها ويشكل نفسه من جديد وفق قيمه وأصوله ، وبذلك نجا مما وقعت فيه اليهودية والمسيحية حين سيطر عليها الفكر اليونانى وقد انتفع به فى بعض المراحل،ولكنه لم ينصهر فيه أو يغرق فى بوتقته أو ينحرف عن أى من المضامين الأصيلة تحت تأثيره، أو تتقبل منه قيمة واحدة، يضيفها إلى أصوله التى استمدها أساسا من القرآن التى كانت قد تكاملت فى أيام النبى وقبل اختياره الرفيق الأعلى .

ومن هنا فإن المقارنة بين هذا الموقف وبين موقف الأدب الأغريقى الحديث مع الأدب العربى يختلف فى مواضع كثيرة ، وأهم هذه المواقف أن الأدب الأغريقى نفسه لم يكن موضع الاختيار فى أمور الترجمة اليونانية بل كانت العلوم والفلسفات وحدها .

ومن هنا حرص النفوذ الأجنبى والتغريب والغزو الثقافى على أن يركز على ترجمة الأدب الأغريقى وإغراق الأدب العربى به ، فى فترة من فترات الضعف وفى ظل نفوذ استعمارى قادر على فرض ما يشاء ، ولا شك أن الأدب الأغريقى مخالف تمام المخالف فى قيمه وفنونه ومفاهيمه الأدب العربى، بل هو معارض لها فى أكثر الأحيان .

ولقد وضح هذا فى أوائل القرن حين ظهرت ترجمة (الألياذة والأوديسة عام ١٩١٣) التى قام بترجمتها سليمان البستانى فقد كتب السيد رشيد رضا يقول: الآن عرفنا موقف العرب من الشعر اليونانى ولماذا نبذوه ولم يترجموه أو يميشوا من معانيه، فلما أطلعنا على الألياذة وهى أعلى شعر الأغريق ومفخرتهم التاريخية حكمنا بأن أجدادنا لم ينبذوا شعرهم وراء ظهورهم إلا لأنهم وجدوه دون الشعر العربى فى حكمه وسائر معانيه، وأنه على ذلك محشو بالخرافات الوثنية التى ظهر الله عقولهم وخيلاتهم منها بالإسلام.

* * *

وقد حمل طه حسين لواء ترجمة الأدب الأغريقى والتعريف به على أكثر من اتجاه، وكان قد عاد من فرنسا حين اختير استاذاً فى الجامعة المصرية القديمة لدراسة التاريخ اليونانى والرومانى منذ ١٩٢٠ حتى ١٩٢٦ حينما تحول إلى الجامعة المصرية لدراسة الأدب العربى القديم.

أما فى الفترة الأولى فقد عنى بترجمة ما اسماه صحفا مختارة من الشعر التمثيلى عن اليونان، وكتب تلك الفصول التى اطلق عليها «قادة الفكر» والتى طبعت من بعد وقررت على طلاب المدارس الثانوية وضمت تراجم بعض فلاسفة اليونان أمثال أرسطو وافلاطون وسقراط: وكلمه (قادة الفكر) من العبارات الغامضة الماكرة التى أريد بها أن يقال هؤلاء القادة إنما هم قادة الفكر البشرى كله، وفى هذا توجيه خطير لشباب الأمة العربية حين يلقى فى أذهانهم فى مثل هذا السن أن أرسطو وافلاطون وسقراط هم قادة الفكر، دون أن يعرف إنما هم قادة الفكر اليونانى وحده، وأن الفكر العربى الاسلامى له قادته النوابغ الذين استمدوا منهجهم من الإسلام والقرآن

ومن النفس العربية الإسلامية ومن المزاج النفسي والاجتماعي الخاص لهذه الأمة ، وأن بيننا وبين قادة الفكر اليوناني فوارق كثيرة وخلافات واسعة: أهمها الوثنية والعبودية التي أقرها أفلاطون في جمهوريته وتابعها عليه أرسطو وقامت عليها الحضارتين اليونانية والرومانية فضلا عن مذهب سقراط الإباحي الاجتماعي .

ولما ترك طه حسين دراسة التاريخ اليوناني إلى الأدب العربي القديم لم يترك دعوته إلى إعلاء اداب اليونان ومذاهبهم ، بل حمل معه هذه المعاني إلى الأدب نفسه ، فزعم يسبق الأدب اليوناني وتأثيره في الأدب العربي وفي كل الآداب .

ثم كان له من النفوذ ما اتاح له أن يفرض اللغتين اليونانية واللاتينية على الدارسين في كلية الاداب وقد وجدت هذه الآراء وهذه الاتجاهات معارضة ونقضا . بل لقد استطاع طه حسين أن يفرض أدب اليونان على مناهج المدارس الثانوية حين تولى منصب المستشار الفني للوزارة ، وعدل هذه المناهج بحيث أهمل الخطابة عن العرب واختصر فصولها بينما انتقل مباشرة إلى الخطابة اليونانية فوسعها وأفاض فيها وجدد خطباء اليونان القديمة واستوعب النماذج المختلفة الواسعة من كلامهم .

وقد سجل الباحثون هذا الانحراف في وقته وكشفوا عن هدف طه حسين جريا وراء تغريب الأدب العربي ونقله عن مقوماته وقيمه وفرض ذوق غريب عليه ، هذا الهدف هو أبعاد النفوس « عن مجد اللغة العربية وسمو أدبها بحرمان الناشئين من معرفة الوسائل المؤدية إلى هذا السمو وهذا المجد ، وهذه الوسائل منها هي وسائل فهم القرآن وفهم الدين » على حد تعبير

الأستاذ محمد الهيباوى الذى يقول : « ويقدر ما يكون بعد المسلمين عن فهم لغتهم وأدبها يكون بعدهم عن فهم الدين والقرآن».

وقد ظلت كتابات طه حسين تحمل هذا المعنى وهذا المفهوم فى كل ما يعرض له من بحوث : افتتان باليونان والرومان ومبالغة فى حقهم وتصويرهم على أنهم أساتذة العالم ومدنى الشعوب واسنادكل صغيرة وكبيرة من عناصر المدنية القديمة إليهم » .

بل إن طه حسين حين أراد أن يكتب حول تاريخ الإسلام كتابة (على هامش السيرة) لم يسعه إلا أن يذكر اليونان والأوديسا ، وهو فى قلب هذا الكتاب « يعرض لالهة اليونان : أبولو والمريخ وارتيمس وأثينا ، ويتحدث عن الوثنية اليونانية وارتباطها باليهودية والنصرانية » .

وفى كتاب صحف مختارة من الشعر التمثيلى عند اليونان يتحدث عن تاريخ اليونان ونشأة فن التمثيل، وفى كتابه نظام الاثينيين: دافع عن موقف أرسطو من العبودية والرق .

ومن خــلال منهج طه حسين وارائه ابتعثت نظرات وأبحاث ودراسات ، وجرى فى هذا الاتجاه عدد من الباحثين ، فيقول أحمد أمين أن الوثنية العربية وثنية أرضية وضيعة وأن وثنية اليونان سماوية رفيعة . ثم جاءت مترجمات لطفى السيد لكتب أرسطو : الأخلاق ، والسياسة علامة على هذا الإتجاه الذى نما وسيطر وحاول إعطاء الأدب اليونانى الذى هو أساس الأدب الغربى الحديث نوعا من القداسه والاعلاء البعيد المدى وترددت أسماء أرسطو وافلاطون وفرجيل وغيرهم على أنهم اعلام لا يرتقى إلى مكانهم أحد من أعلام الأدب العربى .

ثم أصدر الدكتور محمد غلاب (الذى هاجم مفاهيم طه حسين عن اليونان عام ١٩٣٣ بمجلته (النهضة الفكرية) موسوعة فى أربعة أجزاء عن الأدب الهلينى واهداها إلى طه حسين بوصفه المسئول الأول فى مصر والعالم العربى عن الأدب اليونانى ، والأدب الفرنسى أيضاً ! وحاول طه حسين أن يدعى دعوى عريضة ظهر بطلانها من بعد بأن قواعد البلاغة العربية إنما اسست على ماوضع إرسطو ونقله العرب عن اليونان [١] .

وأتصل بهذا ماقام به أمين الخولى فى محاولة فرض مفاهيم اليونان على البلاغة العربية ، وأتهام الأدب العربى بأنه لم يكن شيئاً قبل الإتصال باليونان ، وغلت مدرسة منهج النقد الغربى فى اليونانية ، وتردد أن أرسطو هو معلم العرب الأول ، وأنه ليس معلمهم فى الفلسفة فحسب ، ولكنه معلمهم فى البيان أيضاوفى نفس الوقت الذى كانت فيه مدرسة منهج النقد العربى الوافد تركز على الأدب اليونانى وتقول أنه لا سبيل إلى فهم الأدب العربى الحديث (فهم كورنى وراسين وملتون وجوته) إلا بدراسته ، بينما يقال هذا بالنسبة للأدب اليونانى ، يتعرض الأدب العربى الإسلامى للنقد الصارخ والسخرية العجيبة والانتقاص البالغ ، فى محاولة لعزله عن الأدب العربى الحديث وإيجاد هوة واسعة بينهما وربط هذا الأدب الحديث بالأدب العربى قديمه وحديثه وفصله عن جذوره من القرآن والفكر الإسلامى والأدب العربى الأصيل .

ثم جاءت بعد ذلك رياح كثيرة تحمل مترجمات من الأدب اليونانى وبحثت قصة المسرحية اليونانية ولماذا لم يكن لدى العرب مسرح وملحمة وقصة مما نعرض له بالتفصيل فيما بعد .

---

(١) مقدمة كتاب : نقد النثر اقدامه .

أما المستشرقون فإنهم ماركزوا عنايتهم على شيء فى دراساتهم : للأدب ، للفقه والتشريع ، للنحو والبلاغة ، للفلسفة ، للتوحيد ، للكلام ، ألا وكان هدفهم الأساسى الادعاء بأن كل ما فى الفكر الإسلامى والأدب العربى من جوانب القوة إنما جاء نتيجة إتصالهم باليونان ، بل أن ليقولون أن التراث اليونانى هو الذى أعطى الفكر الإسلامى والأدب العربى هذه القوه ، وذلك باطل أساساً لكل من يعرف كيف دارت المعركة بين الفكر الإسلامى والفكر اليونانى سنوات وسنوات حتى استطاع الفكر الإسلامى أن يحرر نفسه من اصار هذه الفلسفات الوثنية ، وأن يكشف عن أن آصالته وقوته إنما استمدها من القرآن والقرآن وحده .

وإن طه حسين وغيره من دعاة الاغريقية يحاولون مثل هذه المحاولة فى مختلف نواحى الفكر الثقافة والأدب ، مستهدفين غاية خطيرة ، هو الادعاء بأن الأدب اليونانى هو الذى خلق الفكر العربى الحديث ، وهو الذى أثر فى الفكر العربى الإسلامى ، ومن هنا فليس هناك ما يمنع أن يتأثر الفكر العربى الحديث بالفكر الغربى من حيث أنهما ألتقيا من قبل وتلك شبهه طارئه وخاطئه ومضلله[1] .

* * *

(١) أهتم (جب) فى كتابه عن الأدب العربى أعظم أهتمام بدور الثقافة اليونانيه فى الأدب العربى وعزا إليه كل تطور فى الشعر وفى النحو والبلاغة .

(٥)

وجوه الاختلاف والتباين

إن الشبهات التى آثارها منهج النقد الغربى الوافد لم تستطع الصمود كثيرا ، فقد كانت باطله أساساً ولم يلبث الحق أن غلبها ، وهزمها فى وقت أقل كثيراً مما كان يتوقع دعاة التغريب ، أن كثيراً من الأدباء الذين سايروا هذا المنهج دهشوا عند ما انكشفت أمامهم الحقائق فتحرروا منه وعادوا إلى الحق ، عادوا إلى الإيمان بأن بين الأدب العربى والأدب اليونانى بونا شاسعاً من خلال جوانب كثيرة أهمها الفوارق الذاتية والنفسية والاجتماعية ، ولقد كشفت الابحاث التى قام بها : عبد العزيز محمد الزكى ومحمد مفيد الشوباشى وزكى مبارك ومحمد غلاب ممن جروا شوطاً مع منهج النقد الغربى الوافد عن مدى فساد هذا المنهج وعجزه عن أن يكون صالحاً للتطبيق فى مجال الأدب العربى ، كما قدموا الدلائل التى لاتقبل النقض فى أن هناك استحالة فى الالتقاء بين الأدبين العربى الإسلامى واليونانى الأغريقى .

(١)

أما محمد مفيد الشوباشى فهو يعلن صراحة ذلك الخطأ الذى جرهم إليه طه حسين فى محاولة تصويره الأدب الأغريقى بأنه أدب عالمى يسبق الأدب العربى ويتصدر الأدب الإنسانى حين يقول : « ليس[1] من عجب أن يتعصب العنصريون الأوربيون لقارتهم فيزعموا أن أدب الاغريق وفنهم هو المنبع الأول والأخير للآداب والفنون جميعاً ، وقد لانعجب إذا إنخدع ناس منا فى هذه الاكذوبه أيام كنا نتلقن إيجدية العلوم والفنون من أولئك

(١) ك — رحلة الأدب العربى إلى أوربا .

المتمصريين ونتوهم فيهم صدق العلماء ولكن العجب أن يظل بعضنا بعد إتساع إفاق معارفنا مخدوعا فى أراجيف المغرضين وأن يواصل ترديد أقوالهم بلا وعى وتدبر وأن يحدث ذلك فى نفس الوقت الذى ينتصف فيه لحق العرب المهدور أحرار شرفاء من مفكرى أوربا ويعترفون بأن النهضة الأوربية الحديثة لم تتحقق إلا بعد أن تألق لألاء الأدب العربى فى سماء أوربا وإخرجها من عصر الأساطير ».

وأشار مفيد الشوباشى إلى قصة الكترا وقصة أوديب ملكا وهما من قمم هذا الأدب اليونانى وعجب كيف أن هذه القصص التى لا تحوى إلا الغدر والقتل والإباحة هى موضع تقدير مثل الدكتور طه حسين وإعجابه الشديد فقصة (الكترا) التى تعبث فيها (كليمنترا) بقدسية روابط الزوجية وتتخذ لها عشيقا فى غيبة زوجها (أخمين) الذى رحل على رأس الجيوش الأغريقية ليغزوا (طرواده) ولم تكتف بارتكاب هذه المعصية ولكنها أقدمت على جريمة أشد نكرا مدفوعة بشهوتها البهيمية فقتلت زوجها البطل غـــدراً بالاشتراك مع عشيقها (إيجست) فى أثناء حفل أقيم لتكريمه بمناسبة عودته من حرب طرواده ظافرا، وكان لهذه القاتلة الفاجرة ابنة تدعى (الكترا) وطفل يدعى أورنت، وخشيت الأخت أن تقوم أمها على قتل ابنها الطفل أيضا حتى تتحاشى انتقامه منها بعد اشتداد ساعده فهيأت سبيل فراره مع مربتيه وعاش أورنت بعيدا عن وطنه دون أن يعلم شيئا عن جريرة أمه، ثم عاد إلى مسقط رأسه بعد أن بلغ أشده وتلقفته أخته الكترا التى قضت السنوات الطوال منطوية على أضغانها واطلعته على السر الرهيب وطلبت إليه أن يقتل أمها أخذا بثأر أبيه ومازالت تولول وتدفع أخاها دفعا إلى الجريمة حتى لوث يديه بسفك دم أمه » :

وهذه قصة الكترا التى تعد من ايات الأدب الأغريق ولعل درجة تقديرها ترجع إلى أنها أشد مآسى الألياده والأدويسا اتصافا بالوحشية ، ولذلك فقد ظفرت بالنصيب[1] الأوفى من اعجاب كبار كتاب الأغريق فراح كل منهم يصوغها فى مسرحية جديدة مقتصرا على تحوير بعض حواشيها دون موضوعها الأصلى فاربت المسرحيات التى تتناول نفس القصة على ثلاثين مسرحية .

* * *

أما القصة الأخرى التى تعد من مفاخر الأدب اليونانى والتى ترجمها الدكتور طه حسين نفسه فهى قصة (أوديب ملكا) وتتلخص هذه القصة فى أن أديبوس قتل أبوه الملك ، وتزوج أمه وولد منها أبناء فلما اكتشف أنه قاتل الملك وأنه تزوج أمه وأن أبناءه هم فى نفس الوقت أخوته لأمه ، إقتص من نفسه وفقأ عيناه بيده ونفى نفسه عن المدينة وقتلت أمه نفسها خنقا . وقد أبدى الدكتور طه اعجابه الشديد بهذه القصة وأمثالها من قصص الملاحم الأغريقية[2] وقال أنها منبع الآداب العالمية التى نجد لها الآن معجبين من بين أبناء حضارة هذه الأيام بحسبانها ايات فنية لا تطاولها قصص العصر الحاضر .

وقد كشف مفيد الشوباشى فى كتابه : رحلة الأدب العربى إلى أوروبا الحقائق الآتية :

(أولا) إذا صح أن القصص الأغريقية حسنة الشكل فهى ليست حسنة المضامين ، ولكن حسن شكلها فى الواقع موضع جدل كبير ، فقد أشار

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٧ .

(٢) نفس المصدر .

كثير من النقاد إلى أن بناءها الفنى مهلهل والأفكار التى تتضمنها بدائية ساذجة ، وأن حوارها مفتعلا وأسلوبها طنانا أجوفا .

(ثانيا) أن أغلبها يطرق موضوعات شاذة غير إنسانية فهى تعكس حياة شعب طمست المعتقدات الوثنية عقله ، وحجبت عن الحقائق الواقعية ، واضعفت فيه العواطف الإنسانية النبيلة واستثارت فيه الغلظة والميل إلى الشر ، وله فى ذلك العذر فالهة الأغريق فى الأغلب فاسدة تميل إلى الانتقام فاذا عن لها أن تنصف مظلوما أو ترحم ملهوفا اشترطت فى ذلك شروطا تجرد رحمتها وإنصافها من أية كلمة إنسانية ، وهى لاتنكل بعبادها فحسب ، ولكن بعضها ينكل ببعض ويفتك به وليست المقادير الرهيبة التى يقع الناس فى حبائلها ولا يستطيعون لها فكاكا إلا من تدبير هذه الآلهة .

وقد قيل أن الوثنيين الأغريقيين فطروا على صورة آلهتهم، أو الأصح أن يقال انهم ابتدعوا آلهتهم على صورتهم .

ويقول: فإذا عدنا إلى أدب الأغريق وجدنا كل موضوع من الموضوعات الشاذة الواردة فى ملاحمه قد صيغ فى أكثر من مسرحية .

(ثالثا) أن الملاحم الأغريقية كل أمر فيها مقدور ، يجرى فى فلك مرسوم وينتهى إلى ختام محتوم ، والشر فى تلك الملاحم شر محض ، لا تطلف حدته خلجه من خلجات الخير ، فحرب طراوده الضروس التى استغرق وصف أحداثها الخرافية جانبا كبيراً من الألياذة والأوديسة ، والتى طالت عشر سنين دارت من أجل امرأة غادرة لا تستحق غير الأزدراء .

(رابعا) إن شعر الأغريق الملحمى يصور عالما وهميا ، ويضيف

آلهته وعمالقته وفرسانا يتميزون بقدرات غير آدمية ويحققون الخوارق وينساقون وراء شهوات وأطماع وأحقاد وحشية ، ويأنفون أن تغلب عليهم الرحمة أو يمس قلوبهم حب أو حنان ، ويرتكبون فى سبيل تحقيق غاياتهم اثاما . تتقزز منها النفوس ولا يعتدون على الإحياء فحسب، ولكنهم يمثلون بالجثث ، والمرأة قاتلة كالرجل فهناك امرأة تشترك مع عشيقها فى قتل زوجها ، والتنكيل بأبنائها ، وهناك أخرى تحرض أخاها على قتل أمها فيقتلها فعلا . وأخرى تتزوج بأبنها .

(خامسا) المرأة الأغريقية تتصف بالغدر فى أغلب مآسى الأغريق وتستسلم للرذيلة دون أية مقاومة ، وترتكب أبشع الجرائم مدفوعة بأخطر النزوات فها هى ذى (هلينه) تخون زوجها فى قصة (طرواده) وتهرب مع حبيبها دون أى تردد أو شعور بتأنيب الضمير وتتسبب فى حرب أبادت شعوبا بأسرها ودمرت بلاداً عن أخرها .

(سادسا) أن النشاط المبذول لإحياء الأدب الغربى العتيق والتعلق به ليس إلا وليد تيار رجعى من مثل تلك التيارات ، وليست مذاهب السريالية والوجودية واللامعقول إلا محاولة من مبتدعها لبعث ألوان جديدة من ذلك الأدب الأثرى الوهمى الذى تخطى الإنسان المتحضر المستنير مرحلته منذ عهد بعيد .

(٢)

زكى مبارك

حاول طه حسين ومن تابعه إقامة نظرية مستمدة من منهج النقد الغربى الوافد قوامها تأثر الأدب العربى بالأدب اليونانى ، وقد تصدى كثيرون لمعارضته واحقاق الحق فى هذا الأمر .

فالدكتور زكى مبارك يشير[1] إلى أن الدكتور طه ساير الباحثين الأوربيين فى القول بأن الثقافة اليونانية هى مصدر الثقافة الانسانية وأن الناس فى الشرق والغرب فى جميع الأجيال مدينون لثقافة اليونان . وأن مرد ذلك فى نظرة أنه قرأ كتباً ترى هذا الرأى ثم قال : ولو أنه تريث لعرف أن هناك كتباً أجدر من تلك الكتب بالتلخيص .

وأعاد إلى الأذهان ما ردده طه حسين فى كتابه مستقبل الثقافة : حين قال : إن عقلية مصر عقلية يونانية وأنه لا بد من تعود مصر إلى احتضان فلسفة اليونان وقال: إن الأفضل أن يعترف الدكتور طه بأن الفلسفة اليونانية منقولة عن الفلسفة المصرية القديمة (ونحن نقول أن هذا لا يغير من الأمر شيئا فان كلا الفلسفتين اليونانية والمصرية القديمة فلسفات وثنية) ويتساءل مبارك: أفى الحق أن العقل الإنسانى لم ينضج إلا فى القرن الرابع قبل المسيح وقال أن العقل الإنسانى نضج ونضج قبل الوثنية اليونانية بأزمان وأزمان .

وقال أن اليونان بعد ظهور الإسلام لم تستطع أن تكون أمة تسيطر على الشرق والغرب وهى قد جهلت تاريخها القديم وجهلت مبادىء فلاسفتها

---

(١) مجلة الرسالة مجلد ١٩٤٣

القدماء ، وجهلت أيضاً لغة سقراط فلم يعد مجدها رهين إلا بتعصب أنصارها من الأوربين ، أما مصر فقد وقفت وقفة أبيه فى رد الحروب الصليبية . ثم ووجه النقد إلى طه حسين فى أنه (أطنب حين تحدث عن قادة الفكر فى العصر اليونانى ثم أوجز إيجازا مخلا حين تحدث عن قادة الفكر فى العصر الإسلامى، ويرد السبب فى الايجاز والأطنان إلى الكتب التى كانت بين يديه وهو يؤلف كتاب (قادة الفكر) وأهمها كتاب ليون رديان فى تاريخ الفكر اليونانى .

ويقول مبارك : لو كانت الأقدار قضت بأن يظهر كتاب يؤرخ الفكر العربى لكان من المؤكد أن يصول الدكتور طه صوله القادر على شرح ماقام به العرب من رفع القواعد من الحضارة الإسلامية ، (ومعنى هذا أن زكى مبارك يتهم طه حسين بالنقل من كتب المستشرقين، أما حين لايجد فانه يتعثر، ونحن لا نرى ذلك فى هذا الموقف ، وتعتقد أن طه لم يكن يفعل حتى ولو وجد كتب الغربيين عن الحضارة الإسلامية وهى كثيرة من أمثال ماكتب توماس كارليل وجوستاف لويون وقد أغضى عن هذه الكتب عملا لأن ذلك لا يرضى سادته المستشرقين) ويعترض مبارك على ما أورده طه حسين حين قرر (أن الاسكندر غرس الفكر اليونانى فى الهند ويقول مع أن الاسكندر لم يلم بالهند إلا المامة الطيف ، فما عساه يقول لو تذكر أن الفكر العربى تغلغل فى ارجاء الهند وما زال يتغلغل بفضل المذاهب الاسلامية) وأشار زكى مبارك إلى أن طه حسين منذ نوفمبر ١٩١٩ حين وقف ثروت باشا يفتتح محاضرات الجامعة المصرية ويقدم طه حسين إلى الجمهور ، وهو مصر على هذا المنهج فى إعلاء شأن اليونان وأنه قال فى ذلك اليوم البعيد : إنه عزم على إحياء التراث اليونانى لأنه يؤمن إيماناً جازماً بأن مرجع الفكر فى الشرق والغرب إلى القدماء من مفكرى اليونان ، وانه ما زال فى إصراره

على هذا القول وإثباته فى الكتاب المقرر لمسابقة الأدب العربى وكان قبل ذلك مقرراً للمطالعة فى المدارس الثانوية. وتعرض زكى مبارك لما قاله طه حسين فى فصل عنوانه (بين الشرق والغرب) حين أراد أن يجعل القيمة العقلية من حظ الغرب وأن يجعل البوارق الخيالية من حظ الشرق ، وانتهى إلى أن الغرب وطن الفلاسفة وأن الشرق وطن الانبياء .

ويحاول أن يقرر أن قوة الغرب ترجع إلى أنه وطن الفلاسفة وأن ضعف الشرق يرجع إلى أنه وطن الأنبياء .

ويشير مبارك إلى الفرق بين الفيلسوف والنبى ، فالفيلسوف هو رجل محب للحكم ، (ولكنه فى أكثر أقواله يؤثر السلام وقد يركن إلى الخمول ومعنى هذا أن الفلاسفة لم يكن لهم فاعلية بدليل انهم عاشوا فى عزلة عن المجتمع) وعنده أن سقراط وهو أبو الفلاسفة لم يسلم عقله من الخضوع لمعبد ابولون وكان حاله عند الحكم عليه غاية فى سوء المصير فقد ظهر أنه لم يستطيع خلق عصابة تحميه من القتل ولم يكن تلاميذه وحواريوه إلا أنصاراً لايجيدون غير البكاء . أما الرسول (فهو رجل مجاهد يرى من واجبه أن يستقتل فى هداية المجتمع ، وأن يرحب بالموت فى سبيل الجهاد) و (قد نجح الأنبياء المرسلون فى هداية الشرق والغرب فإليهم يرجع الفضل فى إقامة الدعائم للحضارة الانسانية ، وهل من القليل أن يستطيع ثلاثة من الأنبياء المرسلين أن يسيطروا بالفكر والروح والعقل على الكثير من أقطار الشرق والغرب باضعاف أضعاف ما سيطر سقراط وافلاطون وأرسطوطاليس) وخلص زكى مبارك إلى القول بأن (محمداً هـــو القائد الأول للفكر الإنسانى) وأشار إلى موقف من أعظم مواقفه حين كسفت الشمس يوم وفاة ابنه إبراهيم فوقف ينادى بأن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يتأثران بموت أحد ، وإذن يكون القائد الأول للفكر هو محمداً لاسقراط.

وأشار إلى أن الدكتور طه حسين : أراد أن يغض من العقلية الشرقية بحجة أنها خضعت للكهان والأنبياء ، وقال : أنا لا اتزيد عليه فذلك كلامه وهو كلام مدون ، طبع مرتين وتبنته وزارة المعارف بعد مجلة الهلال ، والظاهر أن الدكتور طه يتوهم أن الكهانة ظاهرة شرقية لاغربية، والدكتور طه يشهد بأن سقراط قد استلهم الكهان مع أنه فى زعمه أول محرر للعقل للعقل الانسانى من اغلال الأضاليل .

ثم يقول زكى مبارك : وأقول بعبارة صريحة أن الكهانة لم تعد مهنة مقدسة إلا فى عهود الوثنية اليونانية فقد كانت لها معابد ها سدنة وأمناء ، وكان المصير لكل معضلة فردية أو قومية رهينا برأى الصوت المتنكر فى زوايا الظلام المنشور فوق معابد اليونان أما كهان الشرق فكان مركزهم فى المجتمع أيسر وأخف لأن الشرق سبق الغرب إلى استحياء العقل . وقال مبارك : أن النبوات فى الشرق دانت الإنسانية بديون يراها الحاضر ويذكرها التاريخ ، فالأنبياء الثلاثة موسى وعيسى ومحمد من أورمة عربية ، وكانوا قد شرقوا وغربوا وملاوا الدنيا ضجيجا فكريا وروحيا فى أزمان لم تعرف سوى الذين أثاروا من صيال الآراء .

ونبه مبارك إلى أن هناك دعوة فكرية من أخطر الدعوات فى تاريخ الغرب، هى دعوة لوثر، ولكن الدكتور طه لم يشر إليها فقال : وكانت دعوة لوثر دعوة جريئة فى تحرير المسيحية من العبودية الرهبانية فما مصدر تلك الدعوة : مصدرها إسلامى ، فلوثر قوة فكرية عظيمة ولكن لم يخطر على بال الدكتور طه وهو يتحدث عن قادة الفكر ، لأنه لم يأخذ الفكر عن اليونان مع أن لوثر أثر فى الأخلاق الأوربية تأثيرا لا يقاس إليه تأثير سقراط وافلاطون .

* * *

(٣)

محمد غلاب

ويعترض الدكتور محمد غلاب على موقف الدكتور طه من نظرية ارسطوطا ليس فى العبودية فهو قد لاحظ أن الدكتور طه يحاول أن يبرىء نظرية إرسطوطاليس من تحبيذ الرق والدعوة إليه وأن (ثبت أن الأمم الحديثة تمثل باستعمارها للشعوب المستضعفه أقبح صور الرق الذى كان مألوفا فى العصور الأولى وأنه لافرق بين هذه الأمم وبين أهل تلك العصور) ، ويشير إلى التناقض الذى وقع فيه بين هذا القول وبين ما أشار فى كتابة (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) حين رثى للفرنسيين من أجل أنهم يعانون الأمرين فى حضارتهم على من أسماهم (المراكشين المتوحشين) الذى رفضوا قبول سبيل بسط هذه الحضارة .

ويقول : كيف يعترف طه حسين بأن الرق بأنواعه ومنه الاستعمار وبين للكرامة الإنسانية ثم أنظر كيف ينقد ابن خلدون هناك من أجل هذا الرأى ويحمل عليه بسبب هذه الفكرة عينها على المراكشيين عدم خضوعهم للفرنسيين، ويقول غلاب : لاريب أن فى تبرئتك إرسطو من الدعوة إلى الرق بهذا الالحاح شعوراً من ناحيتك بأن الدعوة إليه أمر مخجل سيتوراى منه فى المستقبل تلاميذك ومحبوك حين ينسب إليك أنك دعوت إلى الرق وزينت الأسلوب القاسى الذى تسلكه فرنسا بإزاء المراكشين المظلومين .

(٤)

ويعرض زكى مبارك لأحمد أمين الذى قال أن الوثنية المصرية وثنية

أرضية وضعيه وأن وثنية اليونان كانت سماوية رفيعه ، ويرد ذلك إلى أن شعراء الفرنسيين والانجليز الذين جاءوا فى العصر الجديد ، هم الذى أحيوا هذه الوثيقهواعدوها من جديد وجعلوا لها هذا المظهر الخلاب. لانها قامت فى أساسها على تقديس جموح الاهواء وطغيان الاحاسيس . أما المسلمينفقد نهاهم الاسلام عن احياء الوثنيه العربية وقد أنتهو بفضل الإسلام عن احياء الوثنية اليونانية، ويقول زكى مبارك : أن الغافلين يجهلون السر فى تغنى شعراء فرنسا وأنكلترا وإيطاليا بقلعة الاكروبول فهذا التغنى كان غاية أصيلة فى تمجيد الأمة التى جعلت عبادة الشهوات من الشرائع ، فالكعبة ليست من هواهم لأنها لم تمجد الشهوات ولأنها خلت من عبادة افروديت وأدونيس وايروس . ويرد السر فى سيطرة الأدب اليونانى على الأدب العربى الحديث فيقول :

إن اهتمام الشعراء الادربين بالوثنية اليونانية يقوم على عبادة المرح والبهجة والايناس ، فاهواء الآلهه عندهم أهواء حاده من الوجهة الحسية بحيث يمثلون ما فى الطبيعه الحية من غضب وبطش وجبروت ، الشاعر الذى يعيش فى رحاب الوثنية اليونانيه يعيش عيش السعادة والنعيم فهو محروس وبقوات خفيه من جميع الشئون، فله عند الغضب إله ينصره هو إله الحرب ، وله فى أوقات السرور إله هو إله الخمر ، وله عند الصبوة إله يفتح له قلوب الملاح هو إله الحب، هذا هو السر فى أن شعراء أوربا وجدوا فى الوثنية اليونانية مالم يجدوه فى الشريعة الإسلامية مع أن الشريعة الإسلامية محلة بالطرائف عن أصول الآداب والفنون وتوضيح ذلك سهل فالذى ينظر فى الوثنية اليونانية يواجه اصطخاب الاهواء والاذواق والاحاسيس ، أما الذى ينظر فى الشريعة الإسلامية فيواجه بحرا هائجاً من الواجبات والتكاليف.

ومهما يكن من اضطراب مفاهيم زكى مبارك وإنحرافه فإن رأية يؤكد

ارتباك الدعوة إلى الوثنيه الاغريق بالدعوة إلى تحرر الأدب من القيم الإسلامية والضوابط الاخلاقية وهذا هو ما وصل إليه الدكتور محمد أحمد الغمراوى ، وما ذكره إبرهيم عبد القادر المازنى حين ربط بين اعتناء طه حسين بالترجمة لشعراء الاباحية من أمثال بشارو وأبو نواس ، وترجمة القصص الفرنسية واليونانية المكشوفة .

(٥)

ويرى نخرى أبو السعود من خلال دراسته للاثر اليونانى فى الأدب العربى : أنه مما يسترعى النظار أن العرب حين اتصلوا بثقافة اليونان اقتصروا على اقتباس بعض علومهم وفلسفتهم دون الآداب والفنون فدرسوا : إفلاطون وإرسطو وعرفوا ابقراط وفيثاغورس ولكنهم أهلموا : هو ميروس وسوفوكليس وأوربيدس وقال أن السر فى ذلك راجع إلى سليقة العرب المطبوعة على البيان ، المفطورة على فصاحة اللسان فإن العرب نظراً لبيئتهم البدوية وحياتهم المتنقله لم يكن لهم سوى اللسان إداة للتعبير عن شعورهم الفياض ، ومن ثم تاصلت فى العرب سجية البلاغة وأرتفعت بهم مرتبة البلغاء ، وزادوا اعتداداً بعربيتهم ولغتهم بنزول القرآن فلم يكن فى نفوسهم حافز إلى الاطلاع على آداب غيرهم .

ويرى نخرى أبو السعود ، أن العرب قد اتصلوا بالثقافة اليونانية بعد أن كان أدبهم قد نضج وقوى وصار من الاعتداد بنفسه ما يثنيه عن التلمذة لغيره ، أما الآداب الغربية فعرفت تلك الثقافة فى عهد طفولها . . إلخ .

والكاتب يغفل عن الفوارق البعيدة بين الأدب العربى وبين الآداب

الأوربية ، وبين مدى تأثر الأدب العربى بالآداب اليونانية وبين تأثر الاداب الأوربية بها، ذلك أن الأدب العربى فى ذاتيته الأصيلة المستمدة من القرآن وقوامه التوحيد ما كان فى إمكانه أن يستمد من الاداب الأغريقية ولا أن يمتزج بها ، فإن هناك فوارق بعيدة من حيث اللغة والأمة والذوق والمزاح النفسى والإجتماعى ، بينما لم تكن هذه الفوارق موجودة بين الأدب الأغريقى والاداب الأوربية الحديثة التى تعتبر نفسها امتداداً له والتى بدأت نهضتها بإحياء هذا التراث اليونانى .

ومن عجب أن يطالب الأدب العربى الحديث بأن يبدأ نهضته بإحياء التراث اليونانى (كأنما هو أدب أوربى) بينما لا يطلب إليه إحياء تراثه العربى الإسلامى المتصل به والمستمد منه استمداد أدب أوربا الحديث من الأدب اليونانى القديم ، والذى يزيد قوة عنه ، أنه لم تفصل بين حاضره وماضيه فترة الف عام هى فترة العصور الوسطى الأوربية التى عزلت الأدب اليونانى عن أدب أوربا الحديث ، بينما امتد الأدب العربى متصلا منذ خمسة عشر قرنا لم تنفصم عراه عاما واحداً وليس ألف عام ، والواقع أن الأدب العربى لم يخسر شيئاً بانفصاله عن الأدب اليونانى قديما وحديثا فإن الأدب الذى قام على حد تصور الدكتور طه حسين على : تقديس جموح الأهواء وطغيان الأحاسيس وافتراع الشهوات إنما يختلف اختلافا واضحا عن الأدب العربى الذى يستمد وجوده من القيم الأخلاقية والتوحيد ، حيث عرف العرب والمسلمون : الكرامة والمروءة فى أمر العاطفة والعرض وإعلاء شأن المرأة عن أن تمتهن أو تكون أداة للشهوات والإباحة .

(٦)

وقد عرض العلامة عبد العزيز محمد الزكى لأثر التراث اليونانى على الفكر العربى وأشار إلى الدور الخطير الذى لقيته الفلسفة اليونانية فى النضال الحاد

الذى قام بين المسلمين واتباع القرامطة والباطنية ، وقال : لانغالى إذا ألقينا تبعة قصور العقلية العربية عن الخلق والابتكار إلى إنتشار الثقافة اليونانية فى الحياة الإسلامية ، وقال : إن التراث اليونانى هو السبب الأول فى عجز كثير من العلوم العربية عن وضع أبحاث مبتكرة ، وقال . إن جرم التراث اليونانى لا يمكن أن تغتفره له العقلية العربية فلقد غمرت إنكاره الحياة الثقافية فى الإسلام فمنعت إنطلاق نفثات الفكر الحر ، وعرقلت تطور العلوم العربية وحالت دون اتمام نضجها . فضلا عن أنه احتضن كل فكر طعن فى تعاليم الإسلام وزوده بكل ما يحتاج إليه من أدوات المنطق ومعدات الجدل .

ودعا الكاتب إلى التحرر من أخطار الثقافة العربية حتى لا يقع الفكر العربى فى نفس المحاذير وطالب ألا نلقى بعقولنا فى تيارات الثقافه العالمية قبل أن تنضج لنا اتجاهاتها ونعرف السبل التى نعمل على وقفها حتى لانستسلم لهذه الثقافات الغربية .

(٧)

أشار أحد الباحثين[1] إلى أن طه حسين ذهب فى بحثه الذى صدر به كتاب (نقد النثر) لقدامه إلى أن قواعد البلاغة إنما أسست على ماوضع أرسطو ونقله العرب عن اليونانية وشايعه فى ذلك عبد العزيز البشرى فى الهلال (يناير ١٩٣٦) ، وقد وجد هذا الباحث فى كتاب المثل السائر : لابن الأثير وهو من أشهر كتب البلاغة قوله :

« فإن قلت أن هؤلاء وقفوا على ما ذكره علماء اليونان وتعلموا منه

(١) واسمه ع.ط الرسالة — ٤ ديسمبر ١٩٣٩

قلت لك فى الجواب أن هذا شىء لم يكن . . إلى أن قال : وهذا باطل بى أنا فإنى لم أعلم شيئاً مما ذكره حكماء اليونان ولا عرفته ، ومع هذا فأنظر إلى كلامى (إلى أن قال) ولقد فاوضنى بعض المتفلسفين فى هذا ، وانساق الكلام إلى شىء ذكره لابى على بن سينا فى الخطابة والشعر ، وذكر ضروباً من ضروب الشعر اليونانى يسمى (اللاغوذيا) !

وقام فاحضر كتاب الشفاء لابى على فوقفنى على ما أذكره فلما وقفت عليه استجهلته فإن طول فيه وعرض كأنه يخطب بعض اليونان وكل الذى ذكره لغو لا يستفيد منه ».

ولاشك أن هذه النصوص تدمغ رأى طه حسين بالكذب والاختلاف.

(٨)

ردد لطفى السيد فى مقدمة (كتابه علم الأخلاق) لارسطو الذى ترجم باسمه(١) ١٩٢٥ ما سطره المستشرقون ودعاة المذهب الغربى فى النقد ولم يصدق حين قال :

إن إرسطو هو المعلم الأول فى معاهدنا الدينية وإن فلسفته قوبلت عند السلف بصدر رحب وتالف من مجموعة بحوثهم ما يسمى بالفلسفة العربية ولم يصدق حين قال أن الفلسفة العربية هى فى مجموعها فلسفة إرسطوطاليس .

وردد لطفى السيد كلام المستشرقين حين قال « الواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئاً آخر غير فلسفة إرسطوطاليس طبعت بالطابع العربى وسميت الفلسفة العربية ، وأن ما يعرف بالفلسفة العربية ليس فيه من العربية سوى

(١) لدينا أكثر من دليل على أن القسم الأفرنجى فى دار الكتب هو الذى قام بترجمة كتاب علم الأخلاق .

الاسم فإنه فكر يونانى منظم عبر عنه بلغة سامية ، وحور بالمؤثرت الشرقية وأدخل بين أهل الاسلام .

وأخطأ لطفى السيد مرة ثالثة حين ذكر ما يراه سببا لرجوع العرب فى العصر الحديث إلى فلسفة أرسطو فقال : « وكما أن النهضة الأوربية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية فكانت مفتاحا للفكر العصرى الذى أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفة الحديثة فلاجرم أن يتخذ من فلسفة أرسطو رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية مثل ما أنتج فى النهضة الغربية » ومن مجمل ما قاله لطفى السيد الذى أطلق عليه « أستاذ الجيل » يتبين مدى الخطأ الذى وقع فيه هذا الجيل الذى تابع اللورد كرومر فى مفاهيمه وآرائه ، والذى أنشأ تيار التغريب الذى مضى فيه من بعد طه حسين وغيره

وهذا التيار الذى يغضى أغضاءاً كاملا عن أصول الفكر الإسلامى فإذا عرض لها تناولها على هذا النحو ، حين أعتبرها من ثمرة الفكر اليونانى وفقا لما ردده المبشرون والمستشرقون ، والذى ايده الدكتور صروف فى المقتطف حين عرض لكتاب علم الأخلاق الذى ترجم باسم لطفى السيد حين قال : وما قاله الأستاذ (يقصد لطفى السيد) يؤيده الكتاب الأوربيون الباحثون فى الفلسفة العربية ويشهد بما يقوله (الاسكيس وليم وايس) أن ما يعرف بالفلسفة العربية ليس فيه من العربية سوى الاسم واللغة ، فإنه فكر يونانى منظم عبر عنه بلغة سامية وحور بالمؤثرات الشرقية وادخل بين أهل الاسلام ، وهذا الرأى باطل ، وما زال يتردد ، دون أن يفقد القائلون به الأمل فى التأثير به ، بالرغم من كل الدراسات الجادة تكذب هذا القول من حيث تقبل الفكر الإسلامى للفلسفة اليونانية ، فليس هناك من دليل يؤكد مثل التقبل ، فيما سوى محاولات (الكندى والفارابى وابن

سينا وابن رشد) وهم يعتبرون في نظر الباحثين من التابعين للفلسفة اليونانية وإن حاولوا التوفيق بين هذه الفلسفة وبين أصول الفكر الإسلامي الذي يختلف مع جذور هذه الفلسفة حيث يقوم على التوحيد النبوة والعدل بينما تقوم الفلسفة اليونانية على الوثنية ، وعلى العبودية التي جعلها « أفلاطون » أكبر دعائم الجمهورية ، هذه العبودية التي تفرق بين الساده والعبيد في المجتمع اليوناني والروماني ، وهي التي دافع عنها أرسطو دفاعاً كبيراً ، فهذان الفارقان يكشفان عن استحالة اللقاء بين الفلسفة اليونانية والفكر العربي بالإضافة إلى وجهة نظر « سقراط » القائمة على الاباحة والكشف وأقرار أنطلاق اللذات . وقد تابعت هذه المدرسة التغريبية التي قادها لطفي السيد وطه حسين وغيرهم هذا المفهوم الباطل ، بينما أنبعثت مدرسة أكثر اصالة وأقرب إلى الواقع تلك التي قادها : الشيخ مصطفى عبد الرازق وتابعه عليها الدكتور على سامي النشار . ومجموعة أخرى من تلاميذه ، هؤلاء الذين كشفوا عن حقيقة الفلسفة الإسلامية المستمدة من الفقه الإسلامي ، والتي كشفت عن التباين الواضح العميق بين الأصول التي قام عليها المجتمع اليوناني وبين الأصول التي قام عليها المجتمع الاسلامي ومن هنا فإن القول بأن أرسطو هو المعلم الأول للعرب ، إنما هي كلمة باطله، ليست أقل بطلانا من كلمة (أستاذ الجيل) وعلى الذين ينظرون في هذه القضية أن لا يقفوا عند الكندي والفارابي وإنما عليهم أن يدرسوا تطور هذه القضيه حتى يصلوا إلى ما كتبه علماء المسلمين في الرد على منطق أرسطو ودحضه وأثبات منطق القران على النحو الذي كتبه ابن تيميه وغيره من مفكري المسلمين وكيف أن الفكر الاسلامي عارض مفاهيم أرسطو وفلسفة أرسطو وأفلاطون ومنطقهما حتى استطاع أن يتحرر منهما هذا ولم تتوقف هذه الصيحه إلى تحرير الفكر الإسلامي من آثار النقد اليونانية وأمامي كتاب صدر في القرن التاسع الهجري بقلم محمد بن إبراهيم الوزير الحسني اليمني الصنعاني في

هذا الصدد تحت عنوان (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) أما الخطأ الآخر الذى وقع فيه (أستاذ الجيل) فهو قوله أن العرب فى العصر الحديث فى حاجة إلى فلسفة أرسطو ليكون لها مبعثا للنهضة كما كانت بالنسبة للنهضة الأوربية ، ذلك لأنه ليس هناك علاقة ما بين نهضة العرب وفلسفة أرسطو ، وإذا كان الأوربيون قد أستمدوا نهضتهم من تراثهم القديم وهو تراث اليونان فإن العرب يجب أن يفعلوا نفس الشىء ،وأن يستمدوا نهضتهم من تراثهم العربى الإسلامى فهو وحده القادر على أن يمنحهم القوة والتجدد، أما التراث اليونانى وفلسفة أرسطو ، وهى تختلف أساساً فى قيمها ومزاجها وطبيعتها عن عقلية الأمة العربية وفكرها المستمد من القران والاسلام والتوحيد ، فإنها لن تحقق لهم أى نهضة .

* * *

جذور الإختلاف

إن الإختلاف بين ذاتية الأدب العربي وذاتية الأدب الأغريقي ، هي نفسها جذور الإختلاف بين الأدب العربي الحديث والأدب الأوربي المعاصر ، وهي خلافات عميقة متصلة بالنفس الإنسانية والمجتمع وبالقيم التي عاشت عليها هذه الأمم خلال عصور طويلة ، بحيث لم يكن من اليسير أن يصب الأدب الأغريقي في قوالب الأدب العربي . أو ينصهر الأدب العربي في أتون الآداب الأغريقية أو الأوربية المستحدثة منه .

ووجوه الإختلاف والتباين متعددة ومتصلة بالجوانب المختلفة ، للنفس الإنسانية والمجتمع والدين والتاريخ والتربية والأخلاق وليس من السهل إلتقائها بل ليس من السهل الإقتباس منها .

(١) وأول وجوه الإختلاف والتباين : المجتمع نفسه . فالمجتمع العربي (مجتمع الصحراء) يختلف إختلافا كبيراً عن المجتمع الأغريقي ، وقد صاغه الإسلام في قوالبه التي قامت على النجدة والشجاعة والمروءة وتكريم المرأة ، وعواطف الحب العذري ، والرحمة بالضعيف والمظلوم وهي كلها ملامح تكاد تكون عكسية تماما في المجتمع الأغريقي .

وفضلا عن ذلك فالمجتمع العربي : مجتمع مكشوف ، مضيء ، تطلع الشمس عليه طوال اليوم فاذا وهو ملىء بالضياء ، وقد عاش أهله على الصراحة والوضوح والتعبير الواقعي ، وقد عرف أهله بالفروسية والمقاتلة ، ومقاومة العدو (وجعل رزقي تحت ظل رمحي) ، وعرف العرب بمقاومة الأهوال ؛ حديدية قلوبهم لا تعرف الفزع ولا تعايش الوساس ولا الأوهام . بينما عرف الأغريقي بالخوف من الأشباح المنتشرة في الصحراء والخارجة من

البحار والشياطين السابحة فى الأجواء ، وذلك الليل الموحش الطويل ، وذلك النهار الذى تتعاوده الغيوم والسحب والظلمة والأمطار والأشباح .

ومن هنا كانت الأسطورة طابع الأغريق بكل مافيها من خرافة وأوهام وآلهة تقاتل وأعياد تذبح فيها الذبائح ، ويجرى فيها الرقص والإباحة ترضية للآلهة حتى لا تغضب وتأمينا لمخاطرها ، هذا التباين الواضح بين طابع المجتمعين وبالتالى بين طابع النفس العربية المؤمنة بالله وبين طابع النفس الأغريقية العريقة فى الأساطير يكشف بوضوح عن الفرق بين خصائص الأدبين .

(٢) وثانى وجوه الإختلاف هو فى نظرة الإنسان إلى الكون :

نظرة العربى التى استمدها من الإسلام والقرآن وصاغها وفق مفهوم التوحيد ، وهى نظرة قوامها العمل والاعتماد على الله معا ، وطابعها الكدح والطمأنينة الروحية ، وهى نظرة مشرقة آملة باسمة ، على أفق مضىء بالشمس والنور وإيمان عميق بالله ،

بينما نجد نظرة الأغريقى غامضة مضطربة خائفة ، ترى فى الشتاء وليله الطويل ملعب الأرواح الشريرة المختفية من المفاوز فى قلب الأرض ومن أعماق البحار الهائمة تفتش عن فريسة بشرية ، على تعبير الدكتور أنيس فريحة ، ومن هنا فهى تعمل على ترضية الأرواح الشريرة التى هى فى وطنهم صاحبة الأمر والنهى .

ويتمثل هذا الإختلاف حتى فى طبيعة الحياة البسيطة السهلة التى يحياها العربى بينما تبدو الحياة الأغريقية معقدة قوامها تهاويل ورسوم وتصاوير وبخور وشموع وألبسة مزوقة .

(٣) وثالث وجوه الاختلاف فى أمر المرأة والحب فالنفس العربية موحدة تحب امرأة واحدة وتخلص لها مدى الحياة ، ولا ترى أن تصل إليها قبل أن تزف زفافها الشرعى، وهو حب عفيف قوامه الإيثار والبذل والتضحية ، والمرأة العربية وفية مخلصة ، رقيقة الإحساس وقد صورها ابن سينا وابن حزم وغيرهم ، مثالا للطهر ، وحبها مثالا للسمو ، وعلاقة الرجل بالمرأة قائمة على إتصال الأرواح ، وقصة سلامه القس علامة على هذا الطابع الواضح .

وقد رسم الإسلام هذه العلاقة الكريمة فلم يعرف المسلمون فى مجتمعهم الأول نظام الحريم ، ويختلف الحب العذرى فى المجتمع العربى عن الحب الأفلاطونى فى المجتمع الإغريقى[1] ، وقد عبرت هذه المعانى إلى الآداب الأوربية من الأندلس عن طريق شعراء التروبادور ، فكشفت عن طابع جديد غريب عن الأخلاق الوثنية التى كانت مسيطرة على أوربا .

أما الحب والمرأة فى الأدب الإغريقى والمجتمع الإغريقى فهى أقس صور الكشف والإباحة والتحلل ، وتكشف عنها قصتى (الكترا) وقصة (أوديب ملكا) وغيرها . فالرجل والمرأة كلهما على السواء ، منطلق إلى رغباتها الشهوانية فى عنف ، والآلهة فى مقدمة الناس إلى هذا الاتجاه ، وهى حياة قوامها انتهاك الحرمات واغتصاب كل واحد لزوجة الآخر ، أو اتفاق الحبيب والزوجة على قتل الزوج ، ثم تعود الكرة فتبحث الزوجة عن حبيب آخر لقتل الزوج الجديد ، والمرأة الإغريقية فاجرة بالغة غاية السوء ، مستسلمة للرزيلة ، مدفوعة فى نهم غريب إلى اللذات وإلى الشهوات وإلى القتل والتآمر ، دون أن تعرف الحب العفيف أو الغرض النبيل .

---

(١) راجع القسم الأول من هذا الكتاب .

وقد صور كلا الأدبين العربى والإغريقى حياة مجتمعيهما وكشف عن هذه الفوارق العميقة بينهما .

* * *

ومن هنا اتسم الأدب العربى بطابع : الصدق والواقعية والإيجاز والبساطة ، وحفل بالتفاؤل والتطلع الباسم إلى الحياة والإيمان بالغد والاتصال بالحياة فى صراحة دون اختفاء أو مواربة أو التماس للرمزيات أو الأساطير أو الخرافات ، بينما لجأ الأدب الإغريقى إلى الهروب من واقع الحياة إلى الصور الغريبة التى تضرب فى بيداء الوهم ، والتعلق بالالهة : آلهة الخصب والزراعة وآلهة الخمر والهوى وآلهة الحب والجمال . وهى آلهة تتصارع وتتقاتل على اللذات وتفعل الفاحشة والجريمة على السواء .

ويرجع ذلك النضوج والواقعية العربية إلى آفاق الإسلام التى نقل إليها العرب فأوقفهم على جادة العقل والنظر والتجربة ودعاهم إلى البرهان .

وأعطى الطبيعة الإنسانية ذلك الإيمان العميق ، والصدق ، والصراحة ، وأبعدها عن سراديب الخرافات والوثنيات والأساطير ومنحها تلك النفس المشرقة المؤمنة ، العامرة بحب الخير والمروءة والشهامة وأحياها فى التجربة الواقعية فانتج أدبها صورة حقيقية للحياة ، صادقة بعيدة عن الأوهام خالية من الزخارف والطقوس والاستعراضات الحافلة بالطبول والمزامير ، والبخور والشموع والتهاويل .

ولم تكن وثنية الجاهلية إلا وثنية ساذجة ، قوامها الكهانة وعبادة الأصنام والأوثان ، ولم تكن لها تلك الفلسفة الجريئة التى عرفها الأدب الإغريقى .

نقول هذا فى مواجهة المحاولة الخطيرة التى تجرى منذ أكثر من خمسين عاما لاغراق الأدب العربى فى تيارات الأدب الإغريقى ، وإشاعة هذه المفاهيم المتحللة والمنحرفة ، فى الأدب العربى ومناهجه وذلك فى محاولة لاحتواءها ، وإذا كان من طبيعة الأدب العربى أن يأخذ من الآداب المختلفة ما يضيف إليه قوة وحيوية ، فإنه من العسير التقاء الأدب العربى بالأدب الإغريقى فى مثل هذه القيم التى يتباينان فيها تمام التباين : بين الإيمان والإلحاد ، وبين الأخلاق والاباحة وبين الضياء والظلمة .

ومن الحق أن نقول إن هذه المحاولة لن تستطيع أن تحقق هدفها نتيجة لهذه المعارضة والمقاومة التى واجهتها ولا تزال تواجهها من مدرسة اليقظة الأصيلة ومن المدرسة التابعة لمنهج النقد الغربى على السواء .

* * *

الفصل الرابع

الأدب المهجرى

مقياس أصالة أى لون من ألوان الأدب هو اقترابه من مقومات الأمة وقيمها واتصاله بذاتيها ومزاجها النفسى ، فما موقف الأدب المهجرى من هذه القاعدة . هل هو لون أصيل يمثل النفس العربية ويصدر عنها ويعبر عن مشاعرها ويلتمس خلفية من قيمها وجوهرها ؟ .

الواقع أن ادباء المهجر الثلاث الكبار : جران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحانى هم القادرون على الإجابة عن هذا السؤال .

لقد اعتمد الأدب المهجرى على عناصر ثلاث :

(أولا) الحملة العنيفة على اللغة والدين ومقومات المجتمع العربى .

(ثانيا) استمد المهجريون أسلوبهم من الشعر المنثور الأمريكى الذى يمثله ويتمان ، واستمدوا مفاهيمهم من « نيتشه » ومذهب وحدة الوجود واللا إدريه .

(ثالثا) الثورة على الألوهية والافراط فى الاباحة وادخالها مرحلة التصوف ومهاجمة القيم الاخلاقية فى الحب والزواج .

(رابعا) حاولوا تغيير قيم الأدب العربى بادخال أسلوب جديد مستغرب يصادم فيهم البلاغة العربية ويعلى عليه صيغة التوراة . والمجاز الغربى

(خامسا) تغلبت النظرة العالمية المغرقة فى الأممية والتبعية على النزعة القومية المناضلة فى سبيل الحرية والقوة .

(سادسا) الاسراف فى الجانب الرومانسى الملىء بالظلال والحالم الموهوم الرمزى المغرق فى العاطفة والخيال المضاد لطابع النفس العربية الجادة العقلانية .

ويمكن القول أن المدرسة المهجرية الشمالية كانت ثمرة من ثمار الارساليات التبشيرية التى وردت لبنان وسيطرت على وجوه التعليم والثقافة فيها، ثم كان لهذه الثمار اتصالها بالمدارس الغربية وخاصة فى مدينة بوسطن التى اتخذها المهجريون مقراً لهم ، وهى من قديم مقر الارساليات التبشيرية ، فى الولايات المتحدة ، فلما صدرت عن أدبها الجديد ، تلقفته أيدى رعاة الغزو الثقافى وعملت على اذاعته والدعوة إليه بوصفه لونا جديداً من ألوان الأدب العربى المقسم بالعنصرية والجرأة ، وذلك فى مواجهة المدرسة العربية الأصيلة التى كان تقودها المنفلوطى وغيره من الأدباء .

* * *

والواقع أن الأدب المهجرى إنما يمثل صرخة الغريب المهاجر الأثير لقيم الغرب وفنون أدبه وليس فيه طابع العربى المؤمن بوطنه وقيمه .

كما اتسم الأدب المهجرى بطابع القلق والتمرد والتحرر من قواعد اللغة ومن قيم المجتمع ، والتقليد المغرق للآداب الأجنبية والمتأثر بالجملة الأجنبية القائمة على الكتابة والاستعارة والموسيقى والخيال والرمزية .

(١)

ولعل أصدق ما يمثله الأدب المهجرى ما كتبه جبران خليل جبران نفسه عام ١٩١٩ بعد أربعة عشر عاما من بدأ كتاباته عام ١٩٠٥ قال فى خطاب إلى أميل زيدان : « أن فكرى لم يثمر غير الحصرم ، وشبكتى ما برحت مغمورة بالماء » .

ومن الحق أن أسلوب جبران قد بهر كثير من الشباب وسرى سريان النار فى الهشيم ولكن سرعان ما انطفأ وفقد أثره وذلك لمصادمته للنفس العربية ومعارضته لمنهجها وتضاربه مع مزاجها النفسى والاجتماعى .

ذلك أن جبران كان إقليميا مغرق فى الاقليمية إباحيا مسرفا فى الإباحة، وقد حاول « فى الكثير من نبراته محاكاة مزامير داود وتشيد سليمان وسفر أيوب ومراثى أرميا وتخيلات اشعيا » على حد تعبير ميخائيل نعمية عنه ، حيث كان أسلوب التوراة هو المثال الأدبى الأول الذى تأثروا به . فقد حفلت كتاباته بمجموعة من الصور والتعبيرات التى استقاها من الأسفار ، فهو يقدم أشباه الجمل والظروف والأحوال ثم يمزج ذلك بفن (والت وتيمان) الشاعر الأمريكى .

كما أشار كثير من مترجمى سيرته إلى أنه بعد حرمان الكنيسة له وهو فى العشرين من عمره ، على أثر قصيدته التى هاجم بها الأديان ، اندفع فى طريق إحياء أمجاد فينيقية وحضارة الكلدانيين .

وقد أشار فى خطاب له من بوسطن ١٩٢٠ لصديقه نخلة إلى هذا المعنى فقال إن القوم فى سوريا يدعوننى كافر ، والأدباء فى مصر ينتقدوننى قائلين : هذا عدو الشرائع القديمة والروابط القديمة والتقاليد القديمة وهؤلاء الكتاب يانخلة يقولون الحقيقة ، لأنى بعد استفسار نفسى وجدتها تكره الشرائع .

بل لقد صور جبران مفاهيمه وانحرافاته فى مقال مطول استهله على هذا النحو :

« هو متطرف بمبادئه حتى الجنون »

« هو خيالى يكتب ليفسد أخلاق الناشئة »

« لو اتبع الرجال والنساء المتزوجون وغير المتزوجين آراء جبران فى

الزواج لتقوضت أركان العائلة وانهدمت مبانى الجامعة البشرية وأصبح هذا العالم جحيما وسكانه شياطين».

« قهراً عما فى أسلوبه الكتابى من الجمال فهو من أعداء الإنسانية »

« هو فوضوى كافر ملحد ، ونحن ننصح لسكان هذا الجيل المبارك بأن ينبذوا تعاليمه ويحرقوا مؤلفاته لئلا يعلق منها شىء فى نفوسهم »

« قد قرأنا له (الأجنحة المتكسرة) فوجدناها سم فى الدسم . »

« هذا ما يقوله الناس عنى وهم مصيبون فأنا متطرف حتى الجنون ، أميل إلى الهدم ميلى إلى البناء ، وفى قلبى كره لما يقدسه الناس ، وحب لما يأبونه ولو كان بامكانى استئصال عوائد البشر وعقائدهم وتقاليدهم لماترددت دقيقة، أما قول بعضهم أن كتاباتى « سم فى دسم » فكلام يبين الحقيقة من وراء نقاب كثيف ، فالحقيقة العارية هى أننى لا أمزج السم بالدسم بل أسكبه صرفا غير أنى اسكبه فى كؤوس نظيفة شفافة.

« أما الذين يعتذرون عنى أمام نفوسهم قائلين : « هو خيالى يسبح مرفرفا بين الغيوم فهم الذين يحدقون بلمعان تلك الكؤوس الشفافة ، منصرفين عما فى داخلها من الشراب الذى يدعونه (سما) لأن معدهم الضعيفة لا تهضمه ، قد تدل هذه المواطئة على الوقاحة الخشنة ، ولكن ليست الوقاحة بخشونتها أفضل من الخيانة بنعومتها إن الوقاحة تظهر نفسها بنفسها ؟ أما الخيانة فترتدى بملابس فصلت لغيرها » .

هذه الاعترافات الجبرانية ، تكشف بوضوح عن طابع غريب من الأدب العربى وقيمه ومزاجه النفسى ، طابع دخيل مسرف فى التحدى والتشويه ، وهو ليس فى الأغلب طالب النفس المنحرفه التى عملها جبران

ولكنه طابع الغزو الثقافى الذى يدفع جبران ويرسم من وراء ذلك أهداف وغايات .

(ومع ذلك فقد سقط أدب جبران ولم يحقق النتائج التى عول عليها دعاة التغريب) .

وإذا رجعنا إلى حياة جبران نفسه لوجدنا تفسيراً واضحا لاتجاهاته الأدبية وقد عرض لهذه الحياة أصدق أصدقائه « ميخائيل نعيمه » فى كتابه عنه كما أفاض فى ذلك كل الذين أرخوا لحياته فقد كان أبوه ميال إلى حياة اللهو والشراب سكيراً مرحا وكانت أمه مريضة ، وأخواته كن مرضى بنفس المرض الخبيث ، وأنه بدأ حياته بقراءات بسيطة لحفظ مزامير داود ولم يستطب قواعد اللغة العربية من صرف ونحو ، ثم قصد إلى بوسطن ١٨٩٥ دفعا لشقاء العيش وضيق ذات إليه ، مع أخوه وأخته (بطرس وماريانا وسلطانة) حيث تعلم اللغة الإنجليزية ولم يكن يعرف من العربية إلا حروف الهجاء ولم يلبث أن عاد إلى بيروت للتزود من اللغة قال جبران « فأنا لا أكاد أعرف من لغة أجدادى إلا ألفها وباءها ، ولا أعرف من بلادى غير مسقط رأسى ومن الضرورى لى أن أدخل مدرسة فى بيروت لأتعلم لغتى على الأقل » .

ثم وجه جبران إلى الأساطير والميثولوجيا ، وكانت التوراة فى ترجمتها العربية هى المكون الأول لأسلوبه الكتابى وكانت التوراة قد ترجمت باللغة العامية .فلما التزم بها المهجريون لم يستطيعوا اعطاء الأسلوب العربى حقه من البلاغة . ومن أجل قصورهم هذا هاجموا الأسلوب البليغ وماتت الأم وسلطانة وبطرس بنفس الداء وبقيت مريانا تخيط لتطعمه .

وكان مفهوم جبران بعيدا عن الوطنية قريبا إلى الولاء الأجنبى :

«يقول أنطوس غطاس كرم : أنه كان يؤمن بضرورة دولة منتدبة تنتمى إليها لبنان وسوريا ، ويرى أن تكون الدولة المنتدبة هى الحكومة الفرنسية ولم يشعر بالراحة إلا بعد إعلان الانتداب الفرنسى ، وكان قد أجرى اتصالات مع الكثيرين فى سبيل تشجيع فرنسا على الانتداب فى لبنان » .

* * *

وكان جبران مريضا : فقد تزاحمت عليه الأمراض منذ وقت مبكر ، وحملت رسائله صراخا عاليا منذ وقت مبكر فى حسابه بما داهمه من الأمراض :

القلب يسارع فى الوجبان ، تسمم فى المعدن ، داء النقرس ، الأنفاس تقنق بها الرئتان .

ومثل هذه الشخصية بتلك الوراثيات والتكوين الاجتماعى ، هى شخصية مهزوزة مريضة عقليا واجتماعيا وجسديا ولا تصلح بتكوينها ولا بعقائدها لأن تأخذ مكان الصدارة أو التوجيه فيه ، وإنما هو الغرور الذى صور له عند ما كتب كتابه « النبى » أنه هو النبى نفسه « وقد استنكر ميخائيل نعيمه: أن يصور جبران نفسه نبيا ولو تحت نقاب من التمويه الفنى، وليس يسع أحد إلا أن يستكثر هذا الشطط غير أن حياة جبران تفسره وتجعله غير مستغرب من مثله وإن كان فى ذاته مما يستهين على حد تعبير المازنى الذى يقول « إن جبران كان يشعر فى سريرته بنقص ويتمرد عليه » .

ومن اهتزاز شخصية جبران : أنه كان يدعى أنه حاز شهادة الامتياز من كلية الفنون الفرنسية وسمى عضو فى جمعية الفنون الفرنسية ونال عضوية الشرف فى جمعية المصورين الانجليزية ، بينما لم ينل شيئا من كل هذا . ويرى ناقدوه أنه يناقض نفسه فى الاعلان بهذه الأكاذيب بينما يدعى أنه يكره

التقاليد التي يحرص عليها الناس فإذا هو أشد منهم تهالكا ، ولما فتن بالفيلسوف (نيتشه) ظهر هذا الافتتان في كتابه (النبي) الذي قلد فيه أسلوب الفيلسوف الفرنسي في كتابه (هكذا قال زرادشت) وقد بلغ أثر نيتشه في نفسه أنه صار يخجل من أن يكون مسقط رأسه بلدة صغيرة (بشرى) في بلد صغير (لبنان) .

وكان يقول إن مثله يجب أن يكون قد ولد في بلد عظيم كالهند مثلا ولذلك فإنه عندما طلب إليه (نسيب عريضه) بعض معلومات عن حياته لنشرها في مجلة (الفنون) قال أنه ولد في بمباي بالهند .

* * *

لقد أشار ميخائيل نعيمة إلى مدى فهمه للعلاقة مع الناس « أنه كثير الشكوك ، شديد الحرص على شخصيته ، يخشى أن تمس بأقل ملاحظة أو إشارة ، حتى أنه ليعادي صديقا وفيا من أجل كلمة بريئة قد تخيل إليه أن فيها مساسا بكرامته ، ويصادق عدوا لدوداً إذا سمع منه أو عن لسانه كلمة إطراء ، وبقدر ما يستمر النقد من أي نوع كان ، يستعذب المديح مهما كان بصدده ويفعل المستحيل للحصول عليه ، ثم أنه لشدة نهمه بالمديح وخوفه من النقد » .

* * *

كانت مفاهيمه في الحياة والمجتمع والأدب بالغة غاية الانحلال : فهو يجمع بين نظرية نيتشه في عبارة القوة ومعاداة المسيحية ، وبين عقيدة التناسخ وبين الدعوة إلى الكتابات المكشوفة والصور العارية .

ويسجل عيسى الناعوري لجبران (١) كلمة (I am a False alarm)

(١) الأدب المهجري ص ٣٧٤ .

ويقول أن (نعيمة) فسرها بأنها اعتراف من جبران بحقارته النفسية وتصوير منه لنفسه بصورة الخداع الحقير .

ويجمع الكتاب على أن أثر نيتشه فى أدبه كان بعيد السوء ، وأن كتاب نيتشه (هكذا قال زرادشت) قد أعطى جبران تلك المفاهيم المنحرفة التى أذاعها ، وزرادشت مؤسس المجوسية ، يقول نعيمة : « ما عرف جبران نيتشه حتى كاد ينسى كل من عرفهم قبله من كبار الكتاب والشعراء وعلى قدر ما كان يطيب له أن يختلى به كان يلذ له فى البدء أن يحدث غيره عنه وأن يهدى أصحابه ومعارفه إليه ، حتى أنه قال أن كتاب (هكذا تكلم زاردشت فى نظرى أعظم ما عرفته كل العصور ، وما استأنس جبران بزرادشت نيتشه حتى أحس بوحدة أقسى من ذى قبل تكتنفه أينما سار وبغربة تقضيه عن ماضيه إلى حد أنه صار يخجل أمام نفسه من كل ما كتبه وصوره فى ذلك الحين » .

وأشار نعيمه إلى أنه افتتح عهده الجديد بمقال أطلق عليه اسم (حفار القبور) جرى فيها على نهج الزرادشتية . وبدأ جبران المتقمص فى جسد رجل يحب العزم المقوه ، لقد سكر جبران بزرادشت وسكر أكثر من ذلك بما ناله شهرة فى العالم العربى » .

(٢)

ويتمثل فى ميخائيل نعيمه مطابقة لهذه المفاهيم أو قريبة منها فى خطوطها العامة ، بيد أن نعيمه كان فيلسوف هذا الاتجاه ومقننه فقد كان كتابه (الغربال) رمزا على هذا المفهوم الذى يسخر بالأدب العربى واللغة العربية والتراث العربى جميعا .

وقد اعترف نعيمه بأن أسلوبه فى بداية حياته الأدبية لم يكن أسلوبا عربيا صرفا ، بل كانت تطغى عليه القوالب الافرنجية والروحية بالأخص ،

يقول (قحطا لمعانى كانت كلها فى لغات تختلف فيها قوالب البيان اختلافا كثيرا عن قوالب العربية) .

ومن هنا كانت تلك الاستهانة البالغة باللغة العربية ومحاولة إخراجها من مكانها الصحيح لغة أمة ولغة فكر ، إلى مفهوم اللغات الحية التى يجرى عليها مايجرى على اللغات من تغيير وتحوير وقد كانت مقالته (نقيق الضفادع) ممثلة لهذا المفهوم وهذا الاتجاه الذى يعلى من شأن العامية ويرى أنها اللغة المتطورة لأن اللغة الفصحى قد دخلت فى خطر التحجر ، وقد تابعه فى هذا جبران الذى قال : لى لغتى ولكم لغتكم) .

ويبدو ترابط العمل فى هذا المخطط من خلال كلمة فيليب حتى (أستاذ التاريخ فى الجامعة الأمريكية فى بيروت سنة ١٩٢٣) حين كتب إلى نعيمه معلقا على كلمة يقول : إنك حككت بها جرحى وترجمت عن فكرى وعواطفى .

وإذا كان جبران قد تقمص النبوة فى كتابه (النبى) فإن نعيمه قد تقمص شخصية شبيهة هى (مرداد) الذى أداره على الدعوة إلى ما أسماه عقيدة التقمص ، جريا وراء مفاهيم وفلسفات مغايرة للمفاهيم التى تأسس عليها الفكر العربى . وقد حرص نعيمه إلى ترديد مثل هذه الآراء والدعوة لها وخاصة فى كتابه (الأرقش) ، ومن بعده فى كتابه (مرداد) .

وقد سئل نعيمه : عن موقف هام فى حياته فقال : إن هذا الموقف يوم عرف عقدة التقمص . فإذا أضفنا إليه مفهوم لوحدة الوجود ، رأينا ذلك التشابه واضح بينه وبين جبران .

أما موقفه من العالمية والقومية فهو واضح ، إنه ذلك الموقف الأممى القلق ، الذى يتمثل فيما يردده دائما : يريدون أن يحصلوا فى الحياة عوالم ،

ما هو العالم العربى ، إنه نقطة فى بحر الإنسانية ، وهو يطلق على وحدة الأمة العربية الهوس القومى ويقول : ليس وراءه إلا تمزيق نفس الإنسان .

وهذه كلها مفاهيم باطنية مشبوهة لا تستهدف إلا القضاء على كيان الأمة العربية وإغراق الأدب العربى فى بحر الأممية .

يقول عيسى الناعورى : تتلخص فلسفة نعيمه فى كلمتين : هى وحدة الوجود ، إنها تعنى الفناء المطلق فى الله والفناء المطلق فى الإنسان والفناء المطلق فى الطبيعة ، أى فناء كل شيء فى كل شيء ، والفناء عنده أقصى درجات المحبة .

وإذا كنا نقول (الله - الإنسان - الطبيعة) فهذه كلها تعنى شيئاً واحداً ، هو الحقيقة الكبرى أو الوجود الأعظم ، فهى مترادفات لمعنى واحد ، وما دام الوجود كله واحداً غير منفصل فليس هناك الله وإنسان فالله هو نحن ونحن الله لأننا منه الجسد وهو فينا الروح » .

وهذا الكلام الذى يردده نعيمه والناعورى وكان يردده جبران وغيره ، معارض معارضة أساسية لكل مفاهيم الفكر العربى والأدب العربى الذى لا يقبل ذلك المفهوم الوثنى البرهمى المجوسى الذى تبثه بعض الفلسفات والعقائد ، ففى مفهوم الفكر العربى لا يوجد تداخل بين الله وبين الكون فالله هو الخالق واجب الوجود والكون هو المخلوق وهو ممكن الوجود ، ولو قلنا بوحدة الوجود لا نبقى أكبر قواعد العقائد العربية الإسلامية وهى البعث والجزاء والمسئولية الفردية .

ومن هنا يبدو مدى خطر هذه الآراء على مسيرتنا الفكرية والاجتماعية ويبدو تباينها العميق مع القيمة التى قام على أساسها الأدب العربى ، واختلافها مع المزاج والقيم والعقائد العربية الإسلامية .

وهذه هى فلسفة مدرسة المهجر المنحرفة عن أصول الأديان والأخلاق والنظم الاجتماعية .

أما الدعوة إلى العالمية أو ما يسمونه الإنسانية أو الأممية فإنها دعوة ضالة ، تريد أن تقضى على مقومات أمتنا فى أشد المواقف خطراً وأقسى ما مر بها من أزمات تجاه النفوذ الأجنبى والغزو الصهيونى ، فإن الدعوة إلى الإنسانية إنما تعنى تقبل الانصهار فى الحضارة الغربية والفكر العالمى ، وبذلك تضيع شخصيتنا وينمحى وجودنا وكياننا الأصيل الواضح الممتد فى التاريخ خمسة عشر قرناً .

وهذا ما يعنيه نعيمه ودعاة مدرسة المهجر .

ومعنى هذا أن المعانى التى رددها نعيمه وجبران لا تتفق مع ذاتية الأدب العربى ، وأنها مما يرفضه مزاج الأمة العربية وإن بلغ حماسهم له آخر مداه ، وقد أثبتت هذه السنوات الطويلة التى تزيد عن سبعين عاماً عن فشل هذه الدعوة وانهيارها .

(٣)

أما أمين الريحانى أحد أقطاب مدرسة المهجر فهو أول دعاة الشعر المنثور متأثراً بالشاعر الأمريكى وولت ويتمان ، هذا الأسلوب الذى تبنى عنه من بعد وتصدى له جبران ، ولا شك أن الاتجاه إلى الشعر المنثور كان جريا وراء أسفار المزاق والنبوءات وكان هدفهم هو القضاء على عمود الشعر بالخروج عن الأوزان والقافية والأبحر .

ويحمل أمين الريحانى نفس مفاهيم صاحبيه فى حملته على العقائد والأخلاق ، وإن عرف برحلاته فى العالم العربى ومقابلاته لملوك العرب والمعروف

أن الريحانى حين قام برحلته إلى العالم العربى كان يحمل توصيات إلى القناصل الانجليز لمساعدته إذ كان يحمل لواء الدعوة إلى حلف عربى يجمع ملوك الحجاز ونجد واليمن والادريسى فى امبراطورية عربية واحدة ، وكان هذا المشروع إذ ذاك من آمال بريطانيا لمواجهة النفوذ الفرنسى الذى كان يزداد فى سورية ولبنان .

وقد كان بأس المهجريين بينهم شديدا ، فقد كشف نعيمه عن حقيقة جبران وأمانيه عن نفسه .

وقد كان الريحانى كجبران : عندما سافر إلى أمريكا سنة ١٨٨٨ لم يكن يعرف غير اليسير من العربية يقول (ما كان فى ذهنى من العرب وأخبارهم غير ما كانت تسمعه الأمهات فى لبنان صغارهن (التخويف بجلا فى الاعراف) فهجرت فى وطنى وفى صدرى الخوف من أتكلم لغتهم والبغض لمن فى عروقى شيء من دمهم[١] .

وكان جبران على مثل هذا البغض يجحد العرب ويحتقر تراثهم كما يقول الناعورى[٢] . وما كان يمكن لمثل هؤلاء أن يؤمنو بلغتهم أو وطنهم وهم يحتقرونه كل هذا الاحتقار .

والمعروف أن المهجرين اعتمدوا لغة التوراة وهى ترجمة ضعيفة حرص أصحابها على وضعها فى العامية وكرهوا وضعها فى الفصحى ، وإن هذا قد زحزح أزوانهم عن الديباجة العربية وكذلك كان الخلاف شديداً بين الريحانى وبين جبران ونعيمه : فقد كان الريحانى ينعى على جبران ونعيمة

---

(١) من خطابه إلى البرت الريحانى ص ١٦/١٥ رسائل أمين الريحانى .

(٢) شعراء المهجر ص ٣٦٩ .

هدر طاقتهما الأدبية فى فلسفات روحانية بينما الأوضاع العربية فى حاجة ملحة إلى الإصلاح ، كما ذكر جورج صيدح فى كتابه (أدبنا وأدباؤنا فى المهاجر الامريكية) وعندما اتجه الريحانى إلى الكتابة القومية كان يركز هجومه على الاستعمار الفرنسى دون الإنجليزى وقد اختلف معه إيليا أبو ماضى واتهمه بالتجسس للانجليز (ص ١٧٩ - نعيمة : سبعون ج ٢) ولكن الريحانى متفق مع صاحبه فى آرائهما فى مهاجمة اللغة العربية والعقائد والأخلاق الاجتماعية .

وخلاف جبران والريحان إنما كان خلاف بين ولاء جبران للفرنسيين وولاء الريحانى للبريطانيين .

بل أن عبارة الريحانى « قل كلمتك وامشى » لا تمثل المزاج العربى ، أو طابع الفكر العربى ، الذى يؤمن بأن يقول الكلمة ويدخلها مرحلة التنفيذ .

(٤)

وأخطر ما دعت إليه النزعة المهجرية الوافدة على الأدب العربى محاولة تحويل الجنس إلى نوع من القداسة وتحويل الشهوة إلى صوفية فقد قام أدب جبران زعيم هذه المدرسة على ثلاث دعائم :

(لذة الجسد - الحب الشهوانى - المرأة العارية) .

وقد تأثر فى ذلك على حد قول ناقديه بمزامير داود والحياة فى باريس ، ومن ثم أعلن سخرية بكل القيم والمثل ودعا إلى الاستسلام لسلطان الغريزة والعاطفة الجنسية :

وقد راجع كثير من الأدباء آثار جبران وأجمعوا على أنه « يتميز

بعدم الاكتراث للأخلاق فى بحثه عن لذة الجسد وبالخروج عن قواعد الدين وقال عنه الأدب الزغبى أنه يهدم صرح الديانة المسيحية وينبذ جميع الأديان، وأنه كثير الآلهة، ولكن ليس الله بينها وأنه يدين بمذهب عبودية العقل والارادة للشهوة الحيوانية وأنه هادم للسلطة المدنية والسلطة الدينية والأسرة».

وأنه دعا فى كل كتاباته إلى (الحب المحرم، والعشق السرى، والفحش).

يقول: أجل: جبران ينادى بحلاوة المرأة العارية ولذة طعمها، وما هذا سوى الشهوة الجسدية المتجسمة. ويصرح بأن الجنة قائمة بهذا الحب وأنه يدعو إلى إحياء الغرائز، وتغليب الحب الجنسى ويرى الباحثون أن هذا الأدب لا يستأهل الخلود، لعدم ترفعه عن الاستسلام للشهوة المحرمة.

ويقول الأب الزغبى: أن جبران هو مصور الأجسام العارية، وكاتب الشهوة المطلقة من كل قيد، ولا عبرة عنده بالعقل ولا للواجب حتى يصطدم الهوى بذلك الواجب، وليس فى موسيقى الأدب الجبرانى سوى طبول تدوى عن قرع أصواتها وتذيع ضجة البلاغة اللفظية، والكلام الطنان الذى يؤثر بالأذن تأثيرا قويا ويتصل بالانسان إلى عالم الدوخة والانذهال ولا وجود فيه للأنغام العميقة المركبة فى كثرة النفسيات المتشاحنة حيث تبرز واحدة من هذه النفسيات وتتغلب على غيرها تغلبا أخلاقيا.

فهو معجب بالزوجة التى تركت زوجها، واتبعت قلب حبيبها، طروب بالاتصال الجنسى، شفيق بالمرأة المستسلمة إلى خادمها المفترى، هذا جبران

الذى « يسكب السم الأخلاقى فى كؤوس نظيفة شفافة » على حد تعبيره أن معظم كتاب الغرب فى موضوع الميول القلبية والشهوة الإنسانية وتكريسها لم يبلغوا من الفساد الأخلاقى والاباحة ما بلغه الأدب الجبرانى فهو قد حول مزامير التوراة من دعاء إلى الفضيلة إلى دعاء إلى الرزيلة ، وفى كتاب (النبى) يصور جبران نفسه على أنه المصطفى المختار الحبيب .

وقلب جبران لا يعتقد إلا بالإنسان وجمال جسده العادى وشهواته وأسراره ، وجبران دينه «الجسد» الذى بشر به فى العالم العصرى فلاقاه أبناء العالم الجديد ريحانه فتاة وافقت ميولهم ، حين يقول لهم « ثيابكم تحجب الكثير من جمالكم ، ولكنها لا تستر غير الجميل . ياليت فى وسعكم أن تستقبلوا الشمس والريح بثياب بشرتكم عوضاً عن ثياب مصانعكم (النبى ص ٤٦) ولذا كله اهتم الغرب بأدب جبران ونشره وأحاط شخص جبران بتقدير عجيب وخاصة حين أعلن جبران صراحة أنه يكتب لنفسية الناشئة ، وكان لأدب جبران هذا أبعد الأثر فعلا فى جيله ، وخدم به الغزو الثقافى خدمات لم يكن فى مستطاع التغريب تحقيقها لولا كتابات جبران فقد عمل فى (سبيل تهديم الأخلاق ونسف أركان الدين وتحطيم قيود الشريعة) عملا ضخما بارزاً ، ولقد حاول النفوذ الاستعمارى المسيطر على الأدب العربى أن يحيى جبران بعد موته وأن يبعث حوله هالة من القداسة لتواصل آثاره طريقها فى نفوس الأجيال ولكنه عجز عن تحقيق هذا الأثر وسرعان ما مات أدب جبران وسقط ، ومن الحق أن الأدب العربى بأصالته وذاتيته الخالصة قد أسقط جبران وأحيا المنفلوطى منذ اليوم الأول الذى تصارع فيه الأدبين .

---

(١) أمين خالد — الجوهر الفرد فى أدب جبران م ٢٠ س ٤٢٠ المشرق .

فقد كان أدب جبران هو أدب التوارثية والغيبيات والميوعة والظلال وهذه ألوان لا يتقبلها الأدب العربى فى بساطة ويسر ، أما أدب المنفلوطى فقد كان مستلهما من مزاج الأمة العربية والنفس العربية الإسلامية قائما على أساس البلاغة القرآنية التى تمثل الاصالة فى مسار الأدب العربى وتطوره عبر العصور وحتى العصر الحديث .

أسلوب جبران أسلوب الخيال والاباحة والهدم ومعارضة الأخلاق والقصائد فهو معارض لطبيعة النفس العربية والمزاج العربى أما أدب المنفلوطى فكان موازياً لهذه النفس حتى لقد قيل أن قلب جيل كامل من دمشق إلى فاس قد خفق مع حققات قلم المنفلوطى.

ومهما يكن القول فى منهج المنفلوطى اليوم فإنه يمثل فى هذه الفترة البعد القرآنى الاسلامى العربى الأصيل الذى شد جماهير المثقفين والأدباء وأسقط الاتجاه المهجرى المسرف فى الخيال والغربة والسخرية بالقيم واللغة والأخلاقيات .

غير أن هناك عامل هام لا يمكن إغفاله كان يعين المدى فى تزكية الأدب المهجرى وإعلانه هو أن الصحف المصرية كانت فى أيدى المارونيين اللبنانيين دعاة التغريب (المقطم والأهرام والهلال والمقتطف) وكانت جميعاً تعلى من شأن المهجريين وتزجى إنتاجهم الهابط فى مواكب من الإعلان والتقريظ .

ولقد كان أسلوب الشاميين فى مصر والمهجريين فى بوسطن ، مما لا يرضى الذوق العربى وقد سجل ذلك هاملتون جب فى تقريره حيث قال :

إنهم لم يكن باستطاعتهم أن يفعلوا ذلك ، وعجزوا عن أن يحلوا المشكلة

النفسية لأنهم كانوا نصارى ، كما عجزوا عن أن يحلوا المشكلة الأسلوبية ثم قال : أن أصول الأسلوب العروبى العربى قد صاغها العرب على غرار النماذج العربية الإسلامية وعلى رأسها جميعاً القرآن الكريم والحديث ولم يكن ممكناً أو مستحيلا أن يبث الأدب العربى الحديث صلة بشكل حاسم بماضيه الإسلامى مهما يمعن فى اقتباس الأوضاع الجديدة ، وقال : قد كان النصرانى محلا عن تلك الينابيع فى فترة التعليم والثقافة[1] .

وقال جب : إن المحافظة الدينية عند الجيل الأول من الكتاب كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتراث الأدب العربى بأجمعه بحيث لا يتيح أى تبسيط مهما كان نوعه .

وقد شهد (جب) لأثر كتابات المنفلوطى فى جيله حين قال : ليس من العسير علينا أن تفسر انجذاب القراء المصريين إلى (النظرات) ذلك أن الأدب العربى لم يشهد من قبل مثل هذه المقالات ، وقد لاقت بأسلوبها وموضوعها وطريقة العرض فيها إقبالا سريعاً من القارىء المصرى[2] .

وأعلن جب رأيه فى الفارق بين الكتاب العرب المسلمين وبين كتاب المهجر حين قال : من النادر أن تجد أديباً مصريا مسلما ذا شأن يتنكر للماضى الاسلامى تنكراً تاما كما يفعل الكتاب السوريون المتأمركون .

* * *

---

(١) ص ٣٣٨ من كتاب (دراسات فى حضارة الإسلام) (دراسات فى الأدب العربى) .

(٢) ص ٣٤٢ نفس المصدر .

ولقد حاول الجبرانيون شن حملة عاصفة على المنفلوطى فى حقد وشراسة، لأنه هدم الأسلوب المهجرى وأسقط جبران ، ومن ذلك ما يسوقه مارون عبود فى كتابه جدد وقدماء حين يقول (المنفلوطى جدول يخرخر ونهر ثرثار تقطعه غير خالع نعليك ولا تشمر)وهو لا يجهل حين يقول ذاك إن جبران ليس إلا فتنة من فتن المعارضة للعروبة والأخلاق والأديان وكل القيم ،

ونسى مارون عبود وغيره أن المنفلوطى حين أشرق قد كسف شموساً كثيرة ، ودخل تحت جناحه كثير من الذين أعجبهم بريق جبران الخاطف ، من الذين انفضوا عنه حين اكتشفوا معارضته للنفس العربية ومضادته للمزاج العربى .

وأن بعض اللبنانيين قد اتخذ من مهاجمة المنفلوطى نهجا متعصبا للاقليمية وللفينيقية أكثر منه نقداً منهجيا علميا وكانت خصومتهم قائمة على التعصب ونعرة الجنس ، وهؤلاء هم دعاة لبنان الفنيقى المضاد للعروبة وفكرها .

ولقد صدق نعيمه حين قال : إن حياة جبران أقرب إلى الوثنية اللبنانية العريقة منها إلى المسيحية الطارئة[1] .

(٥)

ولقد ذهب بعض أتباع مدرسة النقد الغربى إلى خلق هالة من القداسة حول جبران ، وتداعت المقالات والكتابات تصل بينه فى المقارنة وبين شوقى وتحاول أن تفضله على السابقين واللاحقين فى غرور وقحة .

---

(١) جدد وقدماء ص ١٢٨ .

وإنى لأذكر كيف واجه أحد كتابنا هذا المعنى حين قال : جبران بشر مثلنا ، ولد فى بشرى من ذكر وأنثى عام ١٨٨٣ أمه كاملة بنت الخورى اسطفان رحمه وهى أرملة لا عذراء ، إن ميخائيل نعيمه الذى عرف جبران وآكله وشاربه أرانا وتراب جبران لا يزال مبللا بدموع الباكين انه رجل مادى يبيع بالمال كل شىء حتى جسده ويشترى بالمال كل شىء حتى الحب(١) .

أما الدكتور عبد الكريم الأشتر الذى تخصص فى دراسة النثر المهجرى فيرى أن جبران قد نحله أب سكير ورث بدوره الادمان عن أبيه وكان عمله أيضا مدمنا كثيرا مايغلبه السكر فيتضرج فى بشرى فى الأقبية الممتدة على جانبى الطريق العام فينقل إلى بيته ولا يصحو إلا فى صباح اليوم التالى ، وتتجول فى الأسرة جرثومة السل التى صرعت أخته وأمه وأخاه فى بوسطن .

ولقد كانت صحته مشوشة بشهادته فى خطابه إلى نعيمه ، ونظرته إلى الحياة ليست نظرة الإنسان السوى ، الحياة من حوله مصفرة شاحبة ، كلها زفرات حزن متصل ، نظرته تشاؤم ، ظلال سوداء ، غيوم كثيفة ، ضباب ، وقد عرف بالتمرد على الدين : مع الإلحاد والشك واضطربت شخصيته بعد اتصاله بنيتشة ، كل هذا عطل نموه وفجر طاقاته فى مسالك مسدودة فضاع .

وقد خلق كل هذا عنده شىء من النرجسية والغرور والتعالى بكرامة موهومة . لا يقبل النقد ، ويتعالى عن الرؤية الصحيحة ، وله خيال مغرق ،

---

(١) من بحث للاستاذ على الطنطاوى .

فيرى أنه نبي مرسل يحمل رسالة علويه حتى اعتقد أنه رسول بعث به الشرق هاديا لأبناء الغرب ويسميه إلياس أبو شبكة (المسيح الجديد) وكتب على قبره (هنا يرقد نبينا جبران) .

وقد عاش فى صراع بين واقعه الشهوانى المسرف وبين الطبيعة السوية ، ولعله كان يغطى نقصه الجسدى فى هذه الصورة المغرقة فى تصوير عرامة الشهوات ولعل هذا هو سر انصرافه عن حب مى . إلى حرمانه من الصلة الجنسية التى كانت تدفعه إلى أن يدق أبواب الشهوات بقلمه باسم التعويض والتغطية .

وقال عنه الياس زغبى : أنه يهدم صرح الديانة المسيحية وينقد جميع الأديان وأنه مدين بمذهب عبودية العقل والإرادة للشهوة الحيوانية وأنه هادم للسلطة الدينية والأسرة .

وقالت عنه صديقته باربرة يونج : أنه كان لا يرتاح لقامته القصيرة التى لا تزيد عن ١٦٠ سنتيمتر ، وأنه لم يستجيب إلى اللحظة الآخرة فى فراش الموت إلى الكاهن المارونى الذى أراد إقامة المراسم الدينية له . وقالت ان جبران عندما صور « الإنسان » خلع عنه وشاح الآلهة فهو جسد وحسب .

وقد وصف أمين الريحانى أدب جبران بأنه (Namkisk sentimentaliem) اى أنه مقرر كريه المزاق ، عاطفة مائعة تتصنع الرقة أو (عاطفة مائعة تتصنع الرقة أو (عاطفة مائعة كريهة المذاق) ووصفت مارى هاكسل المهجريين بأنهم جماعة من السوريين واللبنانيين العاملين على بث روح جديدة فى جسم الأدب العربى ونحن نقول لها أن الأدب العربى قد رفض هذه الروح الضالة !

وعندما ننظر إلى الأدب المهجرى بعامة نجده واضح العجمة والركاكة بعيد عن أصالة الأدب العربى فى أسلوبه وفى مضمونه حتى قال عنه الدكتور محمد صبرى :

تتجلى العجمة والركاكة فى أساليبهم التى كشف عن سقم الخيال والمعانى وهى ماثلة كالهيكل العظمى .

وقال كراتشوفسكى : أن لغة الريحانى ليست مما يستحسنه النقاد العرب ، والكثيرون منهم يشجبون شذوذ الظاهر بالاجمال وخضوعه لطرق التعبير الأروبية بوجه خاص .

ويقول مؤلف كتاب (تطور النقد والفكر) أن المهجرين قد صدروا عن معان أوربية لحركتهم ، إلا أن ضعف مادتهم أقعدتهم عن أن يلبسوها كفأها من الأساليب العربية .

ويشير المؤلف إلى كلمة جبران : لكم لغتكم ولى لغتى ، لكم من اللغة ماشئتم ولى منها مايوافق أفكارى وعواطفى فيقول أن جبران يطرد فى حديثه منتهجا سبيل الإنجيل فى موعظة الجيل ومتقمصا شخص زرادشت مع نيتشه فى هداية الناس إلى حقيقة الحياة إلا أن الجبة التى إستعارها جبران من نيتشه كانت فضفاضة لا تليق به على حد تعبير نعيمة .

ويشير المؤلف إلى أن جبران والريحانى يثوران على اللغة العربية وقواعدها والعروض وأوزانه والبلاغة وفنونها ، ويرى أن ذلك تبرير لضعف لغتهما وإن حاولا وضعه فى نهج منطق مخادع وأنهم يستخفون بالقواعد وبذلك خرجت عباراتهم عن أصول اللغة[1] .

---

(١) تطور النقد والفكر : دكتور حلمى على مرزوق .

وقد رد عليهم الرافعى فقال أن وجودهم دليل على أن الأدب أصبح صحفيا وأن العربية ألت إلى بضعة كتب مدرسية : ومن عبارته قوله « وإذا أنت لم تجد فى كل علماء المتقدمين من استطاع أن يقول أنه صاحب مذهب جديد فى اللغة فانك واجد فى أهل سنة ١٩٢٣ من يقول فى هذه اللغة بعينها « لك مذهبك ولى مذهبى ولك لغتك ولى لغتى » .

ويقرر الدكتور حلمى على رزق : أنه قد مات كل هذا الشعر الذى نشروه فى المقتطف وغيره وماتت النظرية نفسها ولم يستطع الأدب العربى فى أصوله ومزاجه وطابعه أن يتقبل هذا الاتجاه بل صهره فى بوتقه .

ولقد كانت محاولة المهجرين والسوريين — جبران والريحانى وعنحورى وجرجس شاهين وجرحى عطية ونقولا رزق الله — القضاء على طوابع المتنبى ومفاهيم الشعر ومناهجه وإدخال هذه المفاهيم الغربية الشمنيه، وحاول شبلى شميل أن يستعمل الشعر فى تصوير النظرية الداروينية أو رصده للمبادىء الإجماعية والفلسفية ، وقدمت مدرسة المهجر : الغموض الصوفى والتعبيرات ذات الظلال والإضطراب والبعد عن الوضوح وحاول جبران تأكيد القيم التى انعصر لها فى ورده الهانى وفى الأجنحة المتكسرة وهى تحبيذ الانحراف الخلقى وتزيينه للمرأة ، هذا الطابع من التمرد والإباحة لم يلبث أن ووجه بمعارضة شديدة ، وإعتراف جبران بأنه يدعو فعلا إلى هذا السم الذى يدسه فى عبارات .

غير أن تنكب الديباجة العربية والضحالة اللغوية والإنحراف الفكرى كل هذا مما يرفضه الأدب العربى وتاباه ذاتيته ومزاجه .

وقد كانت مفاهيم الأصاله قائمة ترفض مثل هذا الزيف وتعلى عليه كل أصيل .

* * *

ويمكن القول أن الأدب المهجرى قد كشف عن زيفه (أولا) حين أنفصل عن قيم الأمة العربية والأدب العربى فى البلاغة والأسلوب وموقفه من اللغة العربية وحاول النيل من اللغة العربية وإشاعة طوابع الظلال والأضواء والرمز وهى بعيدة عن طابع اللغة العربية وأدبها الصريح الواضح (ثانياً) حين اتصل بقيم الأدب الغربى وفلسفته المادية والإباحية فأعلى من شأن وحدة الوجود واللا أردية وفلسفة بيتشة والثيوصوفية المستمدة من الأفلاطونية الجديدة ومذاهب الكشف الجنسى وذلك حين أسرف نسيب عريضة فى ترديد فكرة الصراع بين النفس والجسد والانتصار للجسد على الروح ، ودعوة (ميخائيل نعيمة) إلى فناء الذات والحلولية ودعوة (ميخائيل نعيمه) إلى اللا أدرية ، وقد برز واضحا من خلال إنتاج هذه المدرسة : احتكار القيم العربية والعقائدية والروحية مع الدعوة إلى الكشف والعرى والإباحة والإنفصال عن القيم الوطنية والقومية والهروب من الواقع والإيمان واتخاذ الأممية أساساً لفكرة الدعوة الإنسانية مع الأقليمية والخصومة للدين والأخلاق .

ولقد أسرف الذين تحدثوا فى مهرجان جبران وغالوا فى محاولة تصوير أثره ، حيث كانت كل الدلائل والوقائع تكذبهم ، ولكنهم صدقوا حين قالوا أن جبران كان ثورة على القديم وعلى كل الأشياء التى تربطنا وتشدنا إلى الماضى (على حد تعبير فرنسيس وارنه مدير مسرح صمويل بكت فى لندن) ومن الحق أن جبران حاول الهجوم - كما حاول الجبرانيون والمهجريون الشماليون على كل هذه القيم عن طريق الثورة والتمرد والعصيان ولكنها كانت زوبعة فى فنجان ، لم تخلف إلا رماداً فقد إحترقت هى نفسها مع النار التى أوقدتها .

لقد حاولت مدرسة المهجريين إحياء العرقية الفينيقية الوثنية ومهاجمة قيم الوحدة العربية وقيم الفكر العربى الأصيل الممتد إلى أعماق التاريخ فأعادت وأحيت كل ما رددته فلسفات زرادشت والمجوسية ووثنية الهند والفرس القديمة بالإضافة إلى وثنيات اليونان والرومان هربا وراء فرويد ونيتشه وغيرهما وكان هذا كله مصاغا فى إطار التوراه وأسلوبها من خلال المزامير وأسفار الجامعة ونشيد الانشاد وسفر أيوب ودخيلا على الأدب العربى ، وعلى الذوق العربى وعلى المزاج العربى ومن هنا كان سقوطه واندحاره .

ولقد حاول الدكتور محمد زكى العشماوى هذا حين قال: « كان الأدب المهجرى مخدر ومغيب للنفس العربية والعقل العربى عن الجهاد فى سبيل مقاومة الغاصب وعامل من عوامل الاستسلام فى براثن الفكر الغربى والغزو الثقافى ومن هنا فإن مدرسة المهجر لم تجد أثراً إيجابيا فى العقل العربى أو الروح العربية ومن العجب أن مستر جب فى تقريرة عن الأدب العربى أطلق على المهجرين إسما يفصلهم عن الأدب العربى الأصيل عندما وصفهم بـ(السوريين المتأمركين) ولقد جرى على الأسلوب بعض أتباعهم هنا فى العالم العربى من أمثال :

الكاتبة مى ، وحسين عفيف ، ومحمود حسن إسماعيل :

ولكن هذا اللون لم يثبت إلا حين إنصهر فى البلاغة العربية وأصبح جزءاً منها كما ظهر ذلك فى شعر محمود حسن إسماعيل وإبراهيم ناجى وكامل الشناوى .

وقد بلغ الأمر ان تساءل بعض النقاد عما إذا كان مايقوله المهجريون هو

دين جديد له لغة وفلسفة ومفاهيم فى الأدب العربى والمجتمع ، وأنه أشبه بالدعوة الباطنية التى حمل لواءها (إخوان الصفا) والذين كانوا دعاة لهدم الدولة العربية الإسلامية .

وقد تبين أن النفس العربية باصالتها وذاتيها لم تتقبل من هذا الأدب الأرسوما قليله هضمتها وحولتها إلى بوتقها وإن لم تتحول هى للانصهار فى هذا الأدب كما كان يظن دعاة التغريب والغزو الثقافى الذين آزروا أثار هؤلاء الكتاب وإذاعوها .

ومنذ الثلاثينات ظهرت أصوات عالية هاجمت جبران ومدرسة المهجر لمحاولتهم إغراق العالم العربى فى الأوهام والصور المظللة والأشباح ، وإبعاده عن قضيته الأصيلة .. قضية الحرية ، ومقاومة الدعوة إلى الوحدة والصدق وأدب المقاومة وذلك بإطلاق هذه الصور المهومه الصوفية المغرقة فى الجنس والإباحة .

* * *

(٦)

الهمس فى الأدب المهجرى

من بين الألوان التى حاول (الأدب المهجرى) المستمد من الأدب الأمريكى أصلا، إدخالها إلى الأدب العربى هذا اللون الذى أطلق عليه (الهمس) والذى حاول بعض الكتاب أن يعتبره ظاهرة جديدة فى الأدب العربى الحديث حين عرضوا لبعض نماذج من كتابات : أمين مشرق ونسب عريضة محاولين القول بأن أدباء المهجر هم شعراء اللغة العربية ، وقال الدكتور مندور أن الهمس فى الشعر ليس معناه الضعف .

وقد هوجمت هذه الظاهرة من الأدب المهجرى على أساس :

إن « الحزن والأنين » يعارض طبيعة النفس العربية والمزاج العربى الجياش . وإن هذه النماذج التى اختيرت يمكن أن يطلق عليها الأدب الحنين الذى تحس فيه بالحنية والهمس أو الوداعة الأليفة .

هذا الأدب الحنين قد يكون فيه الصادق السليم وقد يكون فيه الكاذب المريض فإذا نحن جعلنا همنا أن نهمس فقط ، وأن نكون وديعين الفين وأن تكون (الحنية) هى طابعنا فقط فأين نذهب بالانماط التى لا تعد من حالات الشعور وحالات النفوس وحالات الأمزجة .

فهو يسمى شعر المتنبى شعراً خطابيا ويعنى أن المتنبى لا يهمس ويقف معجبا أمام صورة الجندى المشهورة الذى تصوره (ميخائيل نعيمة) حين يقول :

أخى أن عاد بعد الحرب جندى لأوطانه
وألقى بجسمه المنهوك فى أحضان خلانه

أى خطأ ينتظرنا حين نطالب المتنبى العارم الطبع الصائل الرجولة بأن يحدثنا فى وداعة كوداعة ميخائيل نعيمه . أن المتنبى الصادق أجمل الصدق وهو يجلجل ويصلصل فى شعوره وفى أدائه لأنه هو هكذا من الداخل[1] .

وإن جميع النماذج التى وصفت بالشعر المهموس هى من اللون الذى يشيع فيه الأسى المتهالك المنهول .

وذلك توجيه مؤذ ، يكاد الدافع إليه أن يكون دافعا مرضيا وهو مايدعو إلى الحذر الشديد .

من ذا الذى يقول أن الهمس أو الوسوسة فى الطبيعة أصدق من الجأر والجهر ، إن بغام الظباء ، ليس آصل فى الحياة من زئير الآساد ، وأن خرير الجدول ليس أعمق فى النفس من هدير الشلالات .

وكل مقاييس الفنون تنكر أن يكون (الهمس) أجمل وأصدق وأعمق ، بل « حالة » لا تلجأ إليها الطبيعة والحياة إلا فى فترات الراحة من عناء الضجيج وإن الدنيا لحفية بالهامسين والجاهرين ، وأن المزاج العربى ليس موكلا بالأحاسيس الصغيرة الهامسة ، والأطياف الباهتة ، والهمسات الخافته ، والأدب المهموس قد يكون محبوبا كاون من الأدب ، مع وجوب التفرقة بين الصحيح والمريض ، لكن الحياة ليست مطالبة أن تحيل الفنون جميعها همسا ، لأنها لا تستطيع أن تحيل الطبيعة كلها إلى همسات خافتة أو حشرجات لاهثة . فالحياة أكبر من ذلك وأعرف بقيمة الإنماط المختلفات.

وأن طبيعة الأدب العربى تتعارض مع الشخصيات المهموسة التى لاتجهر مرة واحدة فى حياتها والتى تتردى دائما وتتضاءل وتتفانى وتخنس ، والتى

(١) الرسالة والثقافة مجلدات ١٩٤٣ :

يتوافر فيها الحنان و الحنين فى همس واستحفاء .[٢]

ولا شك أن الدعوة إلى الهمس وإذاعتها هى جزء من خطة « تغيير » طوابع الأدب العربى عن أصولها وقيمها ، أما هذا الهمس فهو مستمد من الاداب الغربية ذات الأصول الأغريقيه والوثنية .

أما الأدب العربى فقد عرف الاصالة والقوة والوضوح ، كطابع عام ، لامانع من أن يستثنى منه حالة أو حالتين للشاعر فى بعض ظروف الحياة يبدو فيها الهمس أو الرمز أو الغموض ، ولكن ذلك لا يشكل طابعا عاما فى شاعر بذاته أو فى النفس العربية .

وقد طبع أدب المهجر طابع مغاير لذاتية الأدب العربى لسببين :

السبب الأول : مصادر المهجريين المتصلة بالتوارة والبعيدة عن بلاغة القرآن وبيان العربية .

السبب الثانى : هو صدوره فى ظل دعوة الأدب الويتمى التى ظهرت فى الأدب الأمريكى فى العقد الثانى وتأثر بها أدباء المهجر .

(٧)

لا ريب كان المنفلوطى هو الوجه المقابل للأدب المهجرى . ثم كان هو الوجه الحقيقى للأدب العربى الأصيل الذى انتصر فى النهاية وانتهى إليه طابع الأدب العربى ومنه نشأت مدرسة النثر الفنى الحديثة التى استوعبت الرافعى والزيات والبشرى وكثيرين .

---

(١) بتصرف وإضافة وحذف عن أصول المعركة الأدبية التى دارت بين الدكتور مندور وأحد محررى الرسالة (يونيو — يوليو ١٩٤٣) .

ولقد كانت مؤلفات المنفلوطى تظهر فى نفس وقت ظهور مؤلفات جبران وكانت تجرى بعض المقارنات حولها وكانت مجلة الزهور تناقش هذه المواجهة فى محاولة أن تعلى شأن المهجريين . وكان المهجريون يتهمونه بأنه يعنى باللفظ بينما يعنون هم بالمعنى ، ولكنه هو كان يصدر فى اصالة عن الأدب العربى الذى يستمد تركيبه من القرآن ، بينما كان يستمد المهجريون أساليبهم من التوارة المترجمة إلى العامية .

ولقد حرص جرجى زيدان أن يصف المنفلوطى بالمبالغة والتعمل جريا وراء الهدف وهو إنشاء أسلوب عربى تورانى ولكن هذه المحاولات كلها فشلت وعجزت عن أن تهزم أسلوبا أصيلا عربى الروح والأداء .

وبالرغم من البريق الزائف الذى ظهر لكتابات جبران فإنه سرعان ما خبا وانطفأ لأنه لم يقم على أصول أصيلة من البيان العربى بل جاء معارضا لهذا البيان .

ولقد أشار بطرس البستانى والياس أبو شبكة إلى استمداد المهجريين من التوارة ، وأشار إلى استمداد بولس سلامه وسعيد عقل منها جريا وراء المباراة المعروفة لشعراء الفرنجه منذ العصور البعيدة فى غرو التوراة .

ونسى هؤلاء أن ذلك كله ليس إلا رافد يسير لا يلبث أن يضيع فى نهر العربية الوسيع العميق .

وليس صحيحا على الاطلاق ماحاول البعض أن يصوره من أن المنفلوطى كان تلميذا للمدرسة المهجرية بل هو تلميذ المدرسة العربية القرآنية وأن أسلوبه قرآنى عربى أصيل احيا منهجا جديدا فى العصر الحديث مازال حيا وقوى الأثر هو منهج النثر الفنى .

الفصل الخامس

القصة وهل هى فن أصيل

(١)

(مدخل تاريخى)

لاشك أن « القصة » بمختلف اسمائها وفنونها (رواية وأقصوصة ومسرحية وملحمة ودراما وملهاة) هى فن غربى خالص مستحدث ، يختلف اختلافا كبيرا عما عرف فى الأدب العربى من فنون يمكن أن توصف بأنها قصة ، أو ماعرف عن طابع القصص القرآنى .

ومصدر هذا الاختلاف يرجع إلى خلافات عميقة فى الذاتيه والمزاج النفسى والطابع الاجتماعى بين الآداب الشرقية القديمة والآداب الغربية قديمها وحديثها وبين الأدب العربى الذى صاغه القرآن والإسلام .

وفى الأدب العربى الحديث يجرى تتبع تاريخ ظهور القصة إلى جذور مرتبطة أساسا بترجمة القصة الغربية إلى الأدب العربى ، ثم جاء بعد ذلك دور « التعريب والتمصير » حيث كانت تترجم القصة ثم تغير معالم البلاد واسماء الأبطال ، ثم يبقى جوهر القصة وحوادثها كما هى فى الأصل الأجنبى ، ثم ارتقى هذا الاتجاه حتى أصبح (قصة مصرية) أو قصة مكتوبة باللغة العربية ، بينما ظل المضمون يشكل صورة لتحديات وأحداث المجتمع الغربى ، وإلى وقت قريب جدا ، بل إلى اليوم لاتزال القصة أو المسرحية إنما تستوحى « ذوق » و « تصرف » المجتمعات الأوربية بكل أخلاقياتها ومفاهيمها وحلول مشاكلها التى تختلف فى جوهرها عن ذوق وتصرف المجتمعات العربية الإسلامية ، ولا شك أن هناك فروقا بعيده بين النفس العربية الإسلامية

وبين النفس الغربية من وجهة الأحداث نفسها ، ومن وجهة الاستجابة الأحداث كالخيانة الزوجية واضطراب الأسرة وهناك أيضا فروقا وتباينا من ناحية التصرف تجاه الأحداث ، وأقرب مثل إلى ذلك هو : إذا كانت أسرة فيها خمس بنات ومات عائلها فما هو موقف المجتمع العربي الإسلامي منها ، ثم ماهو موقف المجتمع الغربي بها .

أما القصة المكتوبة أو المعروضة (في المسرح أو السينما أو الشاشة) فإنها تصور ذئاب البشر وهم يتهافتون على الفتيات من أجل اغرائهن والوقيعة بهن ، فإذا تم ذلك هربوا واختفوا وتركوا جرائرهم في حياة هؤلاء الفتيات بدون رحمة أو جزاء .

ومن الطبيعي أن هذا التصور للقصة هو تصور غربي خالص ، ولكن القصة المكتوبة باللغة العربية ترسمه . فهل هو واقعي حقا !

نحن نعرف أن المجتمع العربي الإسلامي لن يقف مثل هذا الموقف من خمس فتيات وأسرة مات عائلها ، بل سنجد تصرفا مختلفا تمام الاختلاف يرقى إلى مستوى الرحمة والمحبة والوفاء والأريحية التي عرف بها العرب من خلال قيمهم ومفاهيمهم وهذا هو الفرق ، وهذا هو واقع القصة .

ولقد مضت القصة المكتوبة بالعربية في هذا الاتجاه منذ أن ترجمت ثم مصرت ثم أصبحت قصة تخضع للنموذج الفني الغربي الذي فرض عليها : (حادث ثم أزمة أو عقدة ثم نهاية أو حل) وهو ماأطلق عليه فن بناء القصة ، وهي قصة لايقوم عمدها إلا على رجل وامرأة وحب وخيانة أو خداع وغدر ، وهي أساسا مستمدة من خيال الكاتب ، أو لها أصل يسير ثم نمت بالخيال حتى أصبحت ذات أبعاد خلقها الكاتب خلقا وليست هي من الواقع في شيء ، وهي كلما بعدت عن الواقع بالغرابة والابتكار كانت أقرب إلى هوى القارئ .

وقد كانت المترجمات المكشوفة من القصص الفرنسية التى صدرت فى مجموعات كثيرة ، وفى مجلات أسبوعية وشهرية هى الرصيد الذى استمد منه كتاب القصة أعمالهم فيما بعد، وما تزال هناك قصصا مكتوبة بالعربية تعرف بأنها كانت ترجمات لقصص عالمية معروفة « مع التصرف بالإضافة أو الحذف» . ولكن العبرة من كل مانقول هو أن (الحادث) و (التصرف) ليس مستمدا من طبيعة النفس العربية ولا من واقع المجتمع العربى وليس متفقا إطلاقا مع القيم التى قام عليها الأدب العربى .

وقد أشار إلى هذا المعنى المستشرق هاملتون جب فى بحثه المستفيض عن القصة المصرية (١) حين قال « أما المؤثرات الغربية فقد ظهرت بوضوح فيما ولى ذلك من الأطوار « كما أنها استخدمت استخداما مباشراً » .

والواقع أن كتاب منهج النقد الغربى كانوا يتابعون سؤال المستشرقين وفى مقدمتهم (حب) اين القصة المصرية ، لماذا لم تكتب القصة المصرية : وقد جرى بحث هذه القضيه فى عدة جهات : بدأها هيكل والمازنى وعنان فى السياسة الأسبوعية ، وكتب طه حسين فى (الدنيا الجديدة) .

وقال هيكل إن من أسباب الضعف فى كتابة القصة يرجع إلى أسباب من أهمها :

أولا : « فقدان المقدرة على طول الخيال » ثانيا : إن هؤلاء لم يجدوا تشجيعاً من جانب المرأة .

وقال عنان فى صراحة : إن أساس القصة إنما يوضع فى مجتمع تلعب فيه المرأة دورا خطيرا .

---

(١) مجلة الرساله — ابريل ١٩٣٣

ويكون المجتمع متأثرا بنفوذها خصوصاً فى رسم مستوى الخلق والسلوك . .

ويشير إلى ذلك (جب) فى تقريره ويكشف فى صراحة «إنه لاينتظر أن يكون للقصة مستقبل فى الطور الأدبى الحديث مادامت الحياة الإسلامية محافظة على تقاليدها الموروثة ، وردد كلمة عنان فى ذلك «استطعنا أن نقطع بان المجتمع الإسلامى لا يمكن متى بقى تطوره وتقدمه محصورين فى المبادىء الإسلامية الخالدة أو فى التقاليد التى كانت أثرا لهذه المبادىء - أن يظفر كتاب القصص العربى يوما بمادة واسعة أو غزيرة كالتى يقدمها المجتمع الغربى إلى كتاب الغرب أو أن يغدو الأثر الذى يفسحه للمرأة ذات يوم وحيا للفن والجمال » .

وهكذا تكشف مدرسه منهج النقد الغربى الوافد عن أهمية إيجاد القصة وخلقها فى الأدب الحديث ، والهدف الأصيل القائم وراء كتابة القصة ، وهو نفس المعنى الذى أوضحه أحد كبار كتاب القصة الغربيين وهو « واسرمان» أنه حين قال مادام العنصر الشهوانى خفيا فلا وسيلة لتأليف القصة.

فالقصة التى يبحث عنها التغريب ليست هى القصة الصادقة : ولكنها القصة التى تقوم على لقاء بين رجل وامرأة ، ثم يقع الصراع نتيجه تنافس حبيب آخر أو تقوم على حب رجل لزوجة رجل آخر ، أو إغراء امرأة لرجل أو تجمع عدد من المحبين حول امرأة غانية وصراعهم معها .

والقصة فى كل هذا ، ليست صورة الحياة ، وليست من واقع الحياة ولكنها « أداة » من أدوات الغزو النفسى والإجتماعى للمجتمعات والشباب والفتيات الغريرات ، وهى حين تقوم على ذلك البناء الفنى إنما تلتمس قواعد التحليل النفسى التى أذاعها فرويد وفرضها على الأدب بعامة والقصة بالذات .

فالحب والغرائز والصراع بين الرجل والمرأة ، وبين أكثر من عاشق لامرأة واحدة ، وما تصل إليه القصة من نهاية هو نوع القصة التى كان الأدب العربى الحديث مطالباً بإيجادها ، وقد تأخر ذلك كما يقول جب لأن القيم الإسلامية التى كانت تحول دون وقوع مثل هذه الخيانات والإثام هى معوق القصة ، ولذلك فان العمل على إغراق المجتمع العربى الإسلامى فى انحلالات المجتمعات الغربية ، بواسطة عواملها المعروفة ، من دور بغاء ، وخمر ، وأندية ليلية ، والتحلل من قيم الخلق والدين ، كل ذلك من شأنه أن يهيىء المجتمع لولادة « القصة » ويعد هذا فى نفس الوقت امتدادا للأثر الذى أحدثته القصة الغربية الاباحية التى ترجمت باعداد ضخمة ونتيجة لهذا التطور .

وقد انفجر فعلا رد الفعل لهذه الدعوة بين العاملين فى مجال الأدب العربى الذى سار بدون القصة فى الماضى ولم ينقص ذلك من قدره ، وأن التطلع إلى إيجاد القصه فيه الآن ليعد مثلا جديدا من أمثلة تقليد الأوربين تقليدا ضارا ينذر بتقويض دعائم الحياة الاجتماعية فى الشرق . إن القصة الغربية بما فيها من نقص وتزييف وعدم ملاءمة للتقاليد الاجتماعية فى الشرق قد أثرت تأثيرا هداماً فى حياة مصر الاجتماعية » .

وقد أشار جب إلى هذه المعارضة وقال إن الدكتور زكى مبارك وصف كتاب القصة فى الأدب العربى بأنهم ينتمون إلى الطبقة الوضيعة من طبقات الأدباء ، ونعى عليهم قلة خبرتهم بفنون الكتابة وعدم استقلالهم فى الرأى وسطوهم على الآداب الأوربية ، وادهى من ذلك أنهم يغرون الشباب باحتقار فنون الكتابة كالرسالة والقصيدة وليس من الجائز أن تحكم على الأدب العربى بما نشاهده فى الأدب الفرنسى ، والانجليزى ، بل يجب أن نحكم عليه حسب ميول أبنائه ، وحسب درجة نجاحه فى التعبير عن

إفكارهم وأخيلتهم وأغراضهم. وقال : إن علينا نحن وارثو الماضى أن نستخصر ذلك الماضى ونحن نفكر فى الحاضر وأن ننظر بعين الإعتبار إلى الأساليب والطرق القديمة فى الكتابة حينما نتجه نحو التجديد فان ذلك أجدى علينا من ذلك الهرج الكاذب الذى يزيف به الأدب الحديث ».

وتعرض لذلك عدد آخر من الكاتبين من أمثال مصطفى صادق الرافعى ، والدكتور حسين الهراوى وأحمد صبرى (الذى عرف من بعد باسم أحمد موسى سالم) .

وكشفت هذه المعارضات فى جوهرها عن أن فن القصة على النحو الذى فرضه أصحاب منهج النقد العربى الوافد ـ هو فن دخيل لا يتفق مع الذوق ولا المزاج ولا القيم العربية الإسلامية وأن النفس العربية قد عبرت عن نفسها فى أوعية أخرى وبأساليب مختلفة ليست القصة واحدة منها . وأن القصة على هذا النحو أدب مستورد ، وقد أثبتت الأيام صدق هذه النظرة ونحن الان فى بداية الثمانينات نرى كيف أن القصة ماتت أو أوشكت على الوفاة . !

وقد ساوق جب رأينا فى أن القصة المصرية إنما هى قصة أجنبية مع تغيير أسماء الأبطال والأماكن حين عرض لنقد (إبرهم الكاتب) للمازنى وكشف عن أنها ليست مصرية أصيلة ، حين قال ، إن بطل القصة عبارة عن شخصية عربيه لا تكاد تنطبق إلا على القليلين من المصريين ، والقصة فى ذاتها غربية فى المشاعر والمثل كما هى كذلك أيضاً فى المسحة الأدبيه وفى الموضوع الذى تدور فيه ، ودراسة الحب قائمة على أساس غربى لا شرقى وحتى المظاهر الخارجيه ذاتها من حيث الشكل والأسلوب تنطق بهذا الطابع الغربى ومن أمثلة ذلك كثرة استعمال المجازات والجمل الغربيه ، وأغرب من

ذلك كله جرى المؤلف على طريقة اقتباس فقرات من الإنجيل فى رأس كل فصل من فصوله » .

وقد تبين من بعد أن المازنى قد نقل قصته نقلا يكاد يكون كاملا فى بعض الصفحات من قصة (سانين) الروسية .

* * *

وقد أشار طه حسين فى عام ١٩٣٢ إلى أنه قابل (جب) وأن حديثهما تناول الأدب العربى وأن جيب قال له إنه مايزال ينتظر القصة العربية الجديدة ، وجد طه حسين فى حماسة دعوة واحد من أساتذته المستشرقين .

وقد عرض زكى مبارك لهذا الموقف من طه حسين[1] فقال: معنى هذا أن الأدب العربى الحديث رهن بظهور القصة فان لم تظهر فلا أدب ولا أدباء ، إن هذا الحرص له نتائج مشئومة أيسرها أن تغلب على أدبنا صبغة الافتعال والافتعال عدو الفطرة وهو شر مستطير على الآداب والفنون ، وأن القصة لن توجد فى الأدب العربى ، إلا إذا وجدت المرأة ، وان يكون لكتابنا قصص ما داموا لا يرون المرأة فى حرية وصراحة ، ولا يتأثرون بجبروتها فى بداية الحياة ، ولا أمل فى أن نرى لكاتب قصة جيدة ما دام الكتاب بعيدين كل البعد عن المرأة ، التى تلون الوجود بشتى الألوان .

والقصة فى جميع الاداب موقوفة على ظهور المرأة (٢) ثم تساءل فقال : من الذى ينتظر ظهور القصة : أحدهما مستشرق يريد أن يزن الآداب العربية بميزان الاداب الغربية ، وشرقى مفتون بالتقليد يريد أن يساير

(١) راجع « الدنيا المصورة » المعرفة سنة ١٩٣٢

(٢) يقصد المستشرق جب

الأجانب فى كل شىء ، ومن عجب أن نجد القصصيين عندنا فى الطبقة الدنيا من آداب اللغة العربية يندر من خطى بثقافة أدبية وافية ، وهم جميعاً عالة على الآداب الأجنبية ، يستوحونها بلا فهم ولا تبصر وينقلون منها نقلا سخيفاً مشوها يجرح الأذواق والنفوس .

وفى انتظار القصة شر محقق ، وهو إغراء الشبان على أن يفهموا أن الأدب إما أن يكون مثقفا وأما أن لا يكون ، وعلى ذلك تخف فى وزنهم قيمة الفنون الأدبية وقد سرى هذا الشر إلى إدارات الصحف وصار من اليسر على أى شاب أن يدخل فى أقصوصة بعض الأسماء البلدية كالحاج مشحوت والحاجة عيوشة ليقال أنه أتى بجديد .

ومن الخطأ أن يقاس أدبنا على أدب الانجليز والفرنسيين والألمان ، إنما يقاس الأدب على مزاج الأمم التى تصدر عنها ، وملاك الأمر فى ذلك كله أن يعبر الأدب عن عقول أهله وأحلامهم وشهواتهم وما يجرى فى خواطرهم .

نحن أحفاد العرب وأسباطهم . ومن واجبنا أن ننظر إلى ماضيهم حين نفكر فى حاضرنا وقد كان العرب تكفيهم اللمحة والإشارة فى أشعارهم ووسائلهم حتى عرفوا بين الأمم بقوة الإيجاز .(١)

• • •

(١) هذا قول قاله الدكتور زكى مبارك فى موضع آخر وهو مشابه لما ذكره جب فى تقريره

(٢)

القصة الغربية

أحصى الأستاذ يوسف أسعد داغر عشرة آلاف قصة أجنبية ترجمت إلى الأدب العربى منذ بدأت الترجمة حتى أوائل الحرب العالمية الثانية(١) وهذا القصص المترجم كان يصدر فى بيروت والقاهرة وكان متزايدا باطراد حتى لقد لمعت بعض أسماء المعربين وقد أبرزت حصيلة الترجمة ثلاث آثار واضحة :

(١) إفساد اللغة (٢) نشر العامية (٣) نقل الإباحيات

وقد نقلت هذه القصص باسم التعريب أو باسم التمصير .

وعرف التعريب بأنه نقل الجوهر كما هو مع وضعه فى إطار عربى ، وكان للتمثيل أثره السىء فى نقل هذه المسرحيات إلى اللغة العامية ، كما فعل انطون يزبك فنشأت فى النامية حصيلة ضخمة فى مجال المسرح والزجل .

وساهم كبار الكتاب فى هذا المجال ، فدعموا بعض الانحرافات ، واهتم الدكتور طه حسين بترجمة القصص الاباحية وقد سجل عليه ذلك إبراهيم عبد القادر المازنى حين قال « إقرأ للأستاذ قصصه التى ترجمها ، هل كان همه نقل الفصاحة الإفرنجية إلى قراء اللغة العربية ، أو نقل الصورة الفاضلة فى ثيابها المصونة ، إنما كان همه مدح الخيانة والاعتذار للخونة وتصوير الخلاعة والمجون فى صورة جذابة ليقضى بهذه الترجمة حق الاباحة لا حق اللغة ولا حق الفضيلة [٢] .

وقد صور طه حسين أمره حين قال « إنه ممن خلق الله لهم عقولا تجد فى الشك لذة والقلق والاضطراب رضاء .

---

(١) [مجلة الأدب ج ٩ السنة ٦] (٢) ٩ مايو ١٩٢٦ الاتحاد

وقد أشار الدكتور عبد العزيز برهام إلى أمر هذه التراجم(١) فقال : إن أكثر القائمين بأمر الترجمات لم يكن بصيراً باللغة العربية ، هى باللغة التى ينقل عنها فكانت تستعصى عليه ترجمة كثير من الأساليب التى لا يجد لضعفه فى العربية مثلا لها فى لغة الضاد ، فالتوث لغة الترجمة وكثيراً ماعمد الناقل إلى الأساوب أو التعبير الأجنبى فنقله بنصه دون مراعاة لروح اللغة التى ينقل منها فغمضت على القارىء ، وكثيراً مادخل فى اللغة العربية من كلمات أجنبية لم يستطع المترجمون أن يجدو لها مدلولا فى لغتهم فطغت على لغة الكتابة وقال إن ترك الترجمة فوضى شأنه اليوم يعرض سلامة اللغة للخطر مستمر ، وينقل إلينا سيلا من الكلمات والتعابير الا أجنبية التى تنحر فى عظام الأساليب العربية الأجنبية .

بل إن الترجمة قد وجهت إليها الاتهامات منذ وقت مبكر فقد كتبت مجلة سركيس عام ١٩٠٧ (١٥ نيسان) تقول : منذ سنوات يترجم كتابنا كتب الافرنج فما الذى ترجموه منها ، فما الذى تعلمناه ، تعلمنا التاريخ مغلوطا فيه ، تلقينا الآداب من سبيل القصص المفسدة للأخلاق ، فمن أدب فرنسا ترجمنا ، وماذا استفدنا من روايات ديماس ، وهل دوماس كل فرنسا ؟ وهل الفرسان الثلاثة عنوان الأدب . ومن أداب الانجليز القصص الخرافية ومن آداب الألمان لاشىء ، وقد أشار جب فى تقريره (١٩٣٣) إلى أن القصص التى ترجمت لم يراع فى اختيارها حالة مصر الاجتماعية ولا حالة الثقافة العامة ولا الذوق الأدبى للبلاد .

وأشار كثير من الباحثين إلى أن (محمد عثمان جلال) زج باللغة العامية على لسان أشخاص لا يعقل أن ينطقوا بها يوما وقدم حواراً باللغة العامية لأبطال لهم وقارهم فلم يحالفه التوفيق .

---

(١) الرساله ١٩٤٠/٥/١٤

وأشار الكثيرون إلى تلك « الطبقة التي كانت تغذى الصحف والمجلات بالقصص والأقاصيص ، وقد احترفت الأدب وانحط أسلوبها بانحطاط أذواق القراء ، وأن هؤلاء كان هدفهم « التسلية » ، لا الثقافة وتقديم قصص بها روح الإثارة للطبقات المتوسطة ، وكان نوع القصص نازلا وأسلوبها ضعيفاً ، وكانت هذه القصص ذات أثر سيء فى محيط القراء لأنها لم تحرص على نقل فن مثالى يدعو إلى التسامى أو التوجه أو نحو القيم بل على العكس كان هدف هذه القصص الاثارة وتعمد تدمير القيم فى النفس العربية . فقد كان هناك اتجاه يتعمد إلى الانحراف ، وان بعض هؤلاء المترجمين كانوا يؤدون المعنى بأى عبارة مع ضعفهم فى البيان العربى ، هذا بالاضافة الى سوء الاختيار ، فقد اختيرت الروايات المثيرة ذات المستوى الهابط ولم يتجه هؤلاء الى الروايات العالمية الممتازة » (١) .

ولا شك أن أهم ما فى عملية الترجمة هو المادة التى يراد ترجمتها وهى بالحق أخطر قضية واجهت الأدب العربى فان المترجم « قد يستمد اتجاهه من دعاوة أجنبية تقصد إلى بث بذور خطرة على الثقافة العربية فى تلمسها لطريقها الجديد على حد تعبير سهيل ادريس الذى يقول انه لا حاجة الى التذكير بعدد من الاتجاهات المنحرفة فى عدد من الكتب المترجمة فى السنوات الأخيرة(٢) ترصد لها مؤسسات أجنبية تنتمى إلى دول أوربا الغربيه والشرقية وأمريكا أموالا طائلة تغرى بها ذوى الضمائر المدخوله الذين يضعون الكسب المادى فوق الحس الوطنى أو القومى ، او الذين يهمهم الترويج لسياسات أجنبية معينة التماسا لمنافع شخصية أو جريا وراء اعتقاد منحرف » ، ومما يتصل بهذا الرأى الذى ابداه سهيل ادريس ، ما عرف عن دار نفسها الآداب من اهتمامها بنشر أدب الوجودية فى بيروت فى نفس الوقت الذى يظهر فى باريس .

(١) راجع كتابنا : الترجمة فى الادب العربى المعاصر

(٢) كتب هـذا فى الاداب مارس ١٩٥٦

(٣)

مضمون القصة الغربية

تقوم القصة الغربيه المترجمة الى الأدب العربي على عوامل ثلاث :

(١) الحبكة الفنيه : وهى وضع الأحداث بصورة تأخذ لب القارىء وتثير عواطفه

(٢) الخيال : وهو المادة التى تصنع منها القصص لتكون شيئاً غير الواقع.

(٣) الإباحة : وهو أحداث صدام وإحتكاك بين الرجل والمرأة قوامه الحب الجنسى القائم على دوافع العريزة والرغبة .

والقصة بهذه الصورة ليست فنا بناءاً ، ولا عملا يدفع إلى التسامى بالعواطف والمشاعر أو يفدى العقوب والعقول، وقد صور الدكتور حسين الهراوى اتجاه القصة فى الأدب الغربى(١) : فقال : أن القصصى الغربى اليوم قد اتجه إلى وجهة واحدة هى وجهة الاستهتار الجنسى . والروائيون فى الغرب ليس لهم فى هذه الأيام مصدر إلهام غير هذا الموضوع ، وقبيل الحرب (الأولى) باعوام كانت الروايات الغربية تسير على نسق واحد هو تعارف فتى وفتاة ، بأن طريقة يبتدعها خيال المؤلفين ثم تفصلهما عوامل الزمن وتخطيا العقبات بالمجازفات حتى يلتقيا بالزواج ، ثم أشار إلى أن طغيان القسم النسوى فى العالم الغربى واستهتاره جر المؤلفين الغربيين أى أن تكون فكرتهم فى رواياتهم كلها عن العلاقات بين الجنسين وعن استهتار المجتمع

---

(١) ملحق السياسة : ١٩ مارس ١٩٣٢

الحاضر بروابط الزوجة والأسرة ، وهكذا تفشى الغرب نوبة عصبية من تيار التأخر إلى حال الإنسان الأول فى ثوب منمق من العلم والمدينة هو أشبه بفعل الخمر أو المخدر ، على أن العالم مملوء بما هو أهم تدويناً من انتهاك الحرمات ووصف المخازى ، ثم أشار إلى كتاب القصة الغربية فقال أنه غلب عليهم حب المادة فشقوا الطريق اليها على أنقاض الأخلاق والكتاب الحديثون مهمتهم تسلية الجمهور وأشار إلى تأثرهم بمذهب نوردو (الصهيونى اليهودى) الذى يقول أننى أقيس نجاح الشخص فى الحياة بالثروة التى يجمعها كما أشار إلى أنه مما ساعد على ذلك إنتشار علم النفس (يقصد مذهب فرويد) واستخدامة فى القصص .

ويرى الدكتور حسين الهراوى أن القصة « بطبيعة التكلف فى إحتلاقها وإتجاهها إلى القعيد البسيط ، وتخفيف وطأة الواقع ، أو لايهام بوجود ما ليس موجودا لا يستطيع إن تعيش تحت سماء الصحراء القوية ، ووصفها بأنها حقل من حقول الألغام فى طريق الآداء العامة وهو نوع من الإستهتار العقلى يبعثه الروائيون فى نفوس الجماهير السهلة الانقياد فى قالب منمق يعطى فكرة أن الحياة لهو وغرور وأنها قربت إلى الأذهان فكرة الإستهانة والتغلغل فى السقوط الأدبى والتمست للمستهترين والمتحللين والساقطين اعذراً ما كان أحدهم يستطيع أن يلتمسها لنفسه منفرداً مثل قصص مانون ليسكو وغادة الكاميليا وغيرها من القصص الذى تلتمس الأعذار المسمومة للساقطين والساقطات تجدها قد أثرت تاثيراً بالغاً فى عقول النشىء فجعلتهم يستهترون ويسرقون وينتحرون والواقع أننا نعد فشل الجيل الحاضر معزوا إلى إنتشار مثل هذه القصص النفسية المخنثة والعقلية الضعيفة التى أوحتها التجارة الرخيصة فى الحكايات الغرامية والقصص البوليسية ، وأصبحت القصة الآن نوعا من تجارة الخمور التى

تتولى شركات النشر تعبئتها ثم توزيعها بالملايين تحت مختلف العناوين والمغريات » .

هو رأى يكاد يكون عاما فى تقدير خطر القصة الغربية ، ومن ذلك مايرويه « ميشيل اويرى » حيث يقول (١) .

إن كتاب الغرب لا يخرجون عن الماديات فى كل ما يؤلفون أو يكتبون ، إن كتاب الغرب أو مؤلفوهم على العموم هم كتاب ومؤلفون أقرب إلى الحياة المادية منهم إلى الحياة الروحانية ، وأننا قلما نجد فيما يكتبون أو يؤلفون من امثال الروحانيات أى نجدها مصورة عند الكتاب الشرقيين بأجمل صورها ، لأن الغربيين قد ولدوا فى المادة وعاشوا معها ولها ولست أنكر أننا معشر الشرقيين قد أخذ يغضبنا عن الكتاب الغربيين من حب هذه الماديات والتهالك عليها ، ولما لم يأخذنا النضوج فى كل نواحى حياتنا أقبلنا على كل ما يصوره لنا الغرب إن كان من فلسفة أو أدب أو علم فى نهم شديد دون أن ننظر إلى ما يلائم أنفسنا ومصلحتنا ودون أن ننظر إلى ما هو صالح ومفيد » .

وإذا كان الأدب الغربى فى الحقيقة يشمل عشرات المسالك فإن كتابنا قد قصدوا بامعان ولهدف بعيد وخطير أن لاينقلوا لنا إلا ماكتبه المسرفون فى الإباحة أمثال مارسيل بروست وتوماس مان وأندريه جيد والدس هكسلى ولورنس وكلها قصص تدور حول اللذة الجنسية وغيرها ولم يقف الأمر عند هذا ، فإن هؤلاء الكتاب الموالين لمنهج النقد الغربى الوافد قد ظاهروا ذلك بفلسفة خطيرة ترمى إلى القول بأن وصف نقائص

---

(١) جم الحديث (أغسطس ١٩٤٦)

الناس ومثاليهم هى طابع الأدب الصريح الحر وهم فى ذلك قد جروا وراء دعوة فرويد ومفاهيمه التى اصبحت قاعدة للقصة وأساساً للأدب الغربى ولا شك أن ظاهرة القصة الغربية بالنسبه للغرب فانها حظوة فى ذلك الإنحراف الذى فرضته الصهيونيه العالمية على الآداب والفنون : والذى بدأه قد هب فرويه نفسه ثم جاء كتاب القصة والتراجم فساروا وراءه .

ثم كانت الخطوة الثانيه هى نقل هذا «التراث» إلى الأدب العربى وإلى العقل العربى ليحدث أثره الذى قصد به ، وليفتح الطريق أمام الكتاب الذين يكتبون بالعربية لينقلوه ويقلدوه ويعتبقوا مفاهيمه ، ومن هنا فقد أرتفع صوت الكثيرين بالدعوة إلى التحليل النفسى فى الأدب ، وكان فى مقدمة هؤلاء إبراهيم عبد القادر المازنى وإبراهيم ناجى فى القصة العقاد فى التراجم ومحمد خلف الله أحمد فى الدراسات الأدبية وكان الكتاب المارون القادمون إلى مصر من الشام قد أغرقوا العالم العربى كله بسيل من القصص يطفح بالإباحه والفساد من أمثال نجيب الحداد والياس فياض وفرح أنطون ، وطانيوس عيده والياس أبو شبكة وخليل بيدس وأمين الحداد .

حتى بلغ عدد القصص التى ترجمت سبعة آلاف قصة حتى أوائل الحرب العالمية الثانية واطلق هؤلاء على أنفسهم ألقاباً تنم على التبعية المحضة : فهذا ديموسيه الشرق وهذا موباسان مصر وهذا جوركى النيل وقد القت هذه القصص إلى صغار المتعلمين وفتيات الأسر من وراء الجدران قدراً كبيراً من الرؤى الجنسية المسرفة وقدراً من اللذات الخيالية التى تتمثل فى صور الترف وملامح القصور والرياش والعطور والخمور مما كان له أبعد الأثر فى خلق ظاهرة جديدة فى المجتمع : هى ظاهرة وباء الحلم الكاذب الذى يشق ويبعد عن الواقع .

وكان لهذه الأكاذيب فعل السحر فى نفوس الشباب الغرير والفتيات، مما أفسد نظرتهم إلى الحياة، وحال بينها وبين رؤية الواقع أو الانطلاق فى طريق واضح أو على حد تعبير أحد الكتاب (وقف بينهم وبين الحقائق البديهية جيل من هذه الأكاذيب القصصية) وهكذا تكون فى المجتمعات العربية ما يمكن أن يسمى « المرض القصصى » هذا المرض الذى لا يزال قائماً يفتك بالأسر والشباب كل الفتك .

ولقد تبارت الصحف والمجلات فى تبنى هذه الظاهرة حتى أن بعض المجلات الكبرى أقامت المسابقات لإغراء الكتاب بكتابة القصة وقالت مجلة المكشوف : إن أظهر حلة فى أدبنا العربى فقدان القصة، لقد رمينا ونرمى من وراء ذلك كله إلى تجهيز أدبنا العربى بالسلاح الذى كان يفتقر إليه وهو اليوم سلاح جميع الأمم فى المعرفة القائمة بين المعركة والجمال) والواقع هو أن الأعزاء والدافع إنما هو تغذية هذا الاتجاه الذى تحرص جهات كثيرة على تغذيته ولقد كان لهذه القصص أثرها الفعلى فى واقع الحياة الاجتماعية مما سجله كثير من الأحداث التى وقعت فى عشرات الأسر، وقد صورت هذا المعنى عدد من المجلات(١) وأشار كثير من مؤرخى الأدب فقال أحدهم : لماذا هذا الاهتمام بالقصة، ما هذا التطلع إلى القصة سوى مثل آخر على التقليد الأحمق للغرب وبما فيها ذلك التقليد الذى أحدث تلك الهوة فى الحياة الشرقية أن القصة الغربية بما تتسم به من فتنة زائفة مبرجة بما فيها من مناقضة للأسس التقليدية التى تقوم عليها حياة الشرق قد أدت إلى إفساد الحياة الاجتماعية فى مصر وتخريبها فلماذا تضع الأفعى فى جيبها(٢) » .

---

(١) راجع مجلة الجديد [١٠ سبتمبر ١٩٢٨] تحت عنوان كيف أفسدت عقول الشباب والفتيات .

(٢) ص ٣٨٥ دراسات فى حضارة الاسلام لجب .

وقد عرض مصطفى صادق الرافعى لظاهر القصة الغربية فكشف عن تباين أثر القصة بين المجتمع الغربى والمجتمع العربى : « نرى أن القصة صناعة لهو ومسلاه فراغ ، وهذا قد يكون له وجه فى علاج الحياة العملية فى تخفيف حطمة الاجتماع فى أوربا وامريكا ، ولكن ماموضعه عندنا فى الشرق والشرق إنما يعمل فى نهضته لمعالجة اللهو الذى جعل نصف وجوده السياسى عدما ولكن الذى يصف حياة الإنسانية موتا ، ألا ترى أن تلك الروات توضع قصصا ثم تقرأ فتبق قصصا ، وأن هى صنعت شيئا فى قراءتها لم تزد على ما تفعل المخدرات تكون مسكنات عصبية التى حين تنقلب نفسها بعد قليل مهيجات عصبية[1] .

(٣)

وقف الأدب العربى موقف صريحا آزاء تيار القصة الغربية الدخيل (ترجمة وتعريبا وتمصيرا) وكشف رأيه فى صراحة ووضوح وأعلن أن الفن القصصى ليس عربيا ولا إسلاميا[2] وأنه فن وثنى . وأن هذا الفن قد تطور من الوثنية إلى اليوم بتطور أشكالها ونظمها وتجدد معها بتجدد أربابها ومعابدها ، وأنه ليست هناك قصة واحدة من مصوغات العالم الوثنى إلا وهى صورة المجتمع شق محروم حتى الصور التى يبدو فيها المدح أو التحية لإبطال خرافتين .

والمعروف أن فن القصة الذى غزا الأدب العربى فى العصر الحديث قد تشكل من ترائين : تراث الأسطورة اليونانية وتراث الأسطورة الشرقية القديمة وهما يقتربان من حيث أن طبيعة كل منهما تستمد من الوثنية ، وأنهما يتصلان بالشعوب الشرقية الأوروبية والشعوب الآريه ، ولا يتصلان

---

(١) الرسالة مجلد ٢ ص ٥٦٩ .

(٢) صادق الحكيم — مجلة الانصار ١٣٦١ هـ .

بالأمة العربية التى لم تكن لها قبل الإسلام وثنية مغرقة فى الإباحة الوثنية المجوسية أو وثنية فلسفية كالوثنية الأغريقية ، ومن هنا فإن الخلاف بين الأدب العربى وبين القصة الغربية وليدة الوثنية اليونانية بعيد المدى ، وكذلك بالنسبة للإسطورة الشرقية ، ومنها ألف ليلة وليلة الذى يحاول بعض المستشرقين اعتباره أثرا قصصيا عربيا ، والخلاف بين الأدب العربى وبين الأدب الغربى (الأغريقى القديم والأوربى الحديث) هو (خلاف فى الجوهر والصميم لها فى الشكل والخصائص اللغوية وحدها) وهو خلاف (فى الدوافع التى يتولد فيها الأدب العربى) وفى (الغايات التى ينتهى إليها) مخالفة تمام المخالفة لهذه الدوافع التى يتولد من الأدب الأوربى . وأبلغ هذه الخلافات والطوابع : الإيمان والتوحيد وسماحة النظرة وصدق التوكل على الله والخلق وكلها تعطى الأدب طابعا ملؤه الإشراق والتفاؤل والاقبال على الحياة والرضى بقضاء الله .

ومن أجل اشراق الشمس ورحابه البادية يبدو الأدب العربى واضحا صريحا ما يسمى بالأدب المباشر بينما يعطى الأدب الأغريقى صورة متجهمة قوامها الرموز والايماءات ، وتطبعه طوابع الخوف والألم والحرمان حتى يوصف بأنه أدب الثلوج والألم والشكوك ، والقصة قوام هذا الأدب ، لا تصور إلا الحرمان ، والألم ، والعذاب ، والغدر ـ وإذا استعرضنا أربعة من أشهر القصص الأوربى هى :

البؤساء : لهيجو .

النور والظلام : لتولستوى .

دافيد كوبر فيلد : لدكنز .

الجريمة والعقاب : لدستوفسكى .

لوجدنا ، الآلام المكتوبة ، النفس المضطربه ، الحياة المتجهمة ، الظلم للفقراء ، والبرد للبؤساء ، والشقاء والجزع ، الأزمات العصبية ، نوبات الصراع ، فإذا عرضنا هذه النماذج على (الأدب العربى) لوجدناها غريبة كل الغرابة ، ففى المجتمع العربى الذى يستمد قيمه من الإسلام : الرحمة بديل الخوف ، والسكينه بديل الشقاء ، وليس فى الأدب العربى جان فلجان ، ولا دافيد كوبر فيلد ، ومن خلال عشرات القصص الغربية تجد مجتمعا غير المجتمع ، وأخلاقا غير الأخلاق ، ومزاجا نفسيا غير المزاج ، وفى هذا يقول صادق[1] الحكيم : إن القصص التى تكتبها الشعوب الأوربية ليست سوى أناتها وصرخاتها من مشاكلها المعقدة التى لا تجد لها حلا إلى اليوم ، إن عقدة القصة الأوربية تنحل من فورها فى ضوء المجتمع الإسلامى وبمقياس القواعد والآداب الإسلامية ، لأن هذه العقيدة تجمع خيوطها دائما فى ظل مشاكل لا وجود لها فى عقل المسلم » . ويبين الكاتب كيف أن المزاج النفسى العربى لا تزدهية القصة الغربية فيقول : ليس من اللذات العقلية أو العاطفية عند المسلمين أن يقرأوا فى القصص شروحا مفصلة تجريدية لحياة أهل الخلاعة وما يصنعه البغايا فى خلواتهم ، فهذه لذات مرضى النفوس من ذوى العقد النفسية ، والحياة الإسلامية المعتدلة تقضى على هذا المرض » .

ويرى كثير من الكتاب أن هدف القصة فى الغرب هو إعطاء الشعوب جرعة من الخيال للتعويض عن الواقع ، لحيث يعيش الناس فى المناطق البارزة ، بين العلوم والظلام والآلام ، وبين الجبال الشاهقة ، والشمس الغائمة ، يحتاج الناس إلى مخدر . وإلى غيبوبة وإن القصة الخرافية الوثنية المستمدة من الاسطورة هى اللذة الكاذبة التى تعطى الوهم بدلا من إعطاء الحقيقة . أما العربى فإنه يعيش فى جو مختلف ، ساطع ، مضىء باهر . بعيد

---

(١) صادق الحكيم — مجلة الأنصار ١٣٦١ هـ .

عن الظلام والوحوش والأرواح الشريرة ، والعربى فارس جعل ورقة تحت ظل رمحه ، فهو مقتحم ، صريح ، يحيا الحياة فى وضوح ، ولذلك فهو بطبيعته وبذوقه الفنى ، ومزاجه النفسى ، ولا يتقبل هذا الفن القصصى ولا يستجيب له .

وليست فى المجتمع مثل غلظة القلب فى قصص البؤساء لفيكتور هيجو أو قساوة زوج الأم فى قصة كوبر فيلد ، لتشارلز دكنز ، ولا ظلم الأغنياء فى قصة النور يضىء فى الظلام ، ولا يعرف ما فى قصة الجوع لكنوت هامزن: التى تصف أعراض الخلل العقلى الذى يتولد من الجوع المزمن ، فذلك كله مصدره قسوة النفس الأوربية وشقاء الحياة فى المناطق الباردة .

يقول صادق الحكيم : إن أخطر ما فى الفن القصصى الأوربى أنه يقدم للمحرومين العاجزين تعويضا خياليا وهميا عن جميع حاجاتهم الرئيسية فيقتل فيهم الحافز القوى ويميت فيهم الضمير الحى ويضللهم فى مقاييس العقل ويرفع عنهم تكاليف الحياة » . وكل ما يقال عن القصة الأوربية من الاسطورة الوثنية الأغريقيه ، يقال عن القصة الشرقية وإن اختلفت الصور والمناهج .

ولا يعرف الأدب العربى ، مثل الخلاعة والترف والرهبانية التى تجدها مثلا فى قصة (تاييس) ، وحين توضع مثل هذه القصص فى ضوء ذاتية الأدب العربى وقيم العقل العربى ومقاييس الفكر الإسلامى فإنها تنهار وتسقط . ولا يقر الأدب العربى بقيمة الإسلامية : ما يجرى عليه مؤلف تاييس (أناتول فرانس) : فى إشادته بالغرائز ، والابيقوريه ، وإسرافه فى اللا إدرية ، ولا يقر قوله « للجسد أن يتنعم للشهوات وتبقى النفس طاهرة » فضلا عن لذة الشك وصورة العهر ومخاطبة الغريزة ، والوثنية ممتزجة بالمسيحية الغربية .

ولا تقر الأدب العربى رجلا مثل (جان فالجان) يسرق رغيفا ليعيش ، ويعجب كيف يحدث هذا فى أوربا ، وهو من المستحيل أن يحدث « فى أمة عنوانها فى الجاهلية حاتم الطائى وأبسط عطائها فى الإسلام الزكاة » .

وصورة طفل قصة دافيد كوبر فيلد التى تصور الطفل ينتقل بين قسوة زوج أمه ، وقسوة الناس ، وقسوة اللصوص الذين سرقوا ملابسه ونقوده ، هى صورة غريبة عن مجتمعنا وأدبنا .

وليس العيب فى هذه القصص أنها تصور مجتمعها ، ولكن العيب يكمن فى ترجمتها والاهتمام بنشرها فى محيط لا يتقبلها ولا يهضمها ، وقد تصل المبالغة إلى أن تمصر مثل هذه القصص ، وتحول كأنها هى عربية ، ولقد اهتم أصحاب مذهب النقد الغربى بترجمة هذه القصص وإغراق الأسواق بها حرصا على نقل مفاهيمها وقيمها ومثلها إلى البيئة العربية وتطعيم الأدب العربى بها ، بينما هى مما تنفر منه النفس العربية والذوق العربى .

* * *

ولقد حرص بعض دعاة التغريب إلى ترجمة « اعترافات فتى العصر » لدى موسيه ، وهى قصة منصبه على إحياء الايمان المسيحى فى نفوس شباب أوربا ودعوتهم إلى التشبث بفلسفتها وتتلخص فلسفة دى موسيه فى عدة أسس ليس واحداً منها متفق مع ذاتية الأدب العربى ، أو مفاهيم الفكر الاسلامى :

يقول : ليس لعرض المرأة قيمة مادية ولا معنوية بالنسبة للمجتمع .

ويقول : إذا شعر المدمن بدوار الخمر فليملأ كأسه ثانية .

ويقول : لكى يكون الرجل مؤمنا فليساعد المخطئين بالخطأ .

ويقول : خير طريق للتخلص من الالحاد أن يزداد المرأ إلحاداً .

وإذا كان دى موسيه يقول هذا لشباب فرنسا فى تلك الفترة التى نشر منها قصته متصوراً أنه دواء ناجع لداء العصر فإن هذا لا يحقق شيئاً ما للمجتمع العربى اليوم، وإنما يقف وراء مثل ترجمة هذه القصص دعاة التبشير والغزو الثقافى والنفوذ الأجنبى .

* * *

(٤)

جرت محاولتان خادعتان فى مجال القصة : الأولى هى محاولة المستشرقين فى اتهام الأدب العربى بالقصور وإرجاع هذا القصور إلى أنه لم يعرف فن القصة والمسرحية ، أما المحاولة الثانية فهى محاولة بعض التابعين لمنهج النقد الغربى بالقول بأن الأدب العربى قد عرف القصة : وأن دليل ذلك وجود كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة والمقامات ، ومن الحق أن يقال أن كليله ودمنه وألف ليلة والمقامات لا تمثل القصة فى مفهوم الأدب العربى ، وإنما يتمثل مفهوم القصة العربية فى القرآن الكريم وحده ، أما هذه القصص فهى ليست أصيلة فيه ، وإنما تلتمس مصدرها من الأدب الشرقى القديم ، والأدب الفارسى والهندى ولا تمثل النفس العربية أساسا كما لا تمثل منهج القصة كما رسمها القرآن ، وأن القصة بالمفهوم الغربى الذى عرفه الأدب اليونانى أو الأدب الأوربى الحديث أو الذى عرفه الأدب الشرقى القديم لا يمثل النفس العربية .

* * *

أما القصة كما يصورها القرآن : رائد الأدب العربى فتقوم على قواعد أساسية هى :

(١) أقر القرآن الطريقة المباشرة الصريحة ، بعيداً عن الإيحاء والرمز.

مع الاهتمام بجوهر الخبر لا تفاصيل الخبر ، والتركيز على العبرة المستمدة من النواميس الكونية للمجتمعات ، والسنن الطبيعية التى تحكم البشر .

وبذلك حرر القصة من كل ما يتعلق بالتفاصيل التى يصبح الاستطراد فيها هدفا فى حد ذاته ، وحجابا عن الغاية الأصيلة وهى الاتصال بالنفس الإنسانية وتقديم العبرة لها ، بصرف النظر عن الحواشى المتعلقة بالزمان والمكان .

وبذلك ارتفع القرآن بالقصة عن الارتباط بعصر أو جيل ، وربطها بالحقائق الانسانية العامة الخالدة الصالحة لكل عصر وجيل .

وبذلك علم القرآن الناس الأسلوب المباشر الصريح ، مع الايجاز والبعد عن الاسراف فى الجزئيات ، والوصول السريع إلى الغاية والحكمة والعبرة .

(٢) القصة فى القرآن هى الصدق والواقع ، فقد أقر القرآن « الصدق » كمنهج أدبى ، ورفض أعذب الشعر أكذبه ، ورفض المبالغات وصحيح الأخبار وحرر الوقائع كلها من الأساطير والخرافات ، وأبعدها عن التهاويل ، والمغريات بحيث تصبح الصورة الحقيقية هى مايقدم بين أيدى الناس .

وبذلك ظل القرآن وحده إلى اليوم : النص الموثق البعيد عن خطر التحريف .

(٣) إن مفهوم القصة فى اللغة العربية هو الأخبار بالواقع المجرد وتتبع آثار الحقيقة ولا يفهم منه تأليف الحكايات أو تلفيق الوقائع أو اصطناع الأخبار المكذوبة التى يلفقها الكبت والظلم فتسمى سعيها لإخفاء عارها وكذبها (فنا) ثم تنتحل الصدق انتحالا لهذا الفن تسميه صدقا فنيا »[1] .

---

(١) صادق الحكيم : مجلة الانصار .

وقد سجل القرآن على نفسه هذا المنهج « أن هذا لهو القصص الحق » « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب » ، « نحن نقص عليك أحسن القصص » .

(٤) القصص فى القرآن مصدر للعبرة ، وكشف عن سنة الله الثابتة فى خلقه ، ونواميسه النافذة فى المجتمعات .

وقد نسخ هذا المفهوم القرآنى للقصة كل مفهوم سابق له .

ومن هنا فإن العرب لم يعرفوا الرواية والتمثيليات والملاحم الشعرية ، ولم يتخذوها كوسيلة لتصوير الاسطورة أو احيائها ، وإنما اتخذوا القصة كطريقة للتعبير عن الواقع ، فنقل العرب القصص الحقيقى : الأحداث والمواقع وخلاف القبائل والأسر والتاريخ والرحلات وقصص الحب الواقعى وسير الغزوات وتراجم الأعلام فى مختلف ميادين الفكر والتصوف والفقه . ولما كان الاسلام دين التوحيد المناهض للوثنية التى تقوم على تعدد الآلهة فإنه لم يكن يمارس التجسيم أو يقره ، وقد حولت العقيدة الاسلامية مواضع الالهام من الطبيعة الاسلامية مواضع الالهام من الطبيعة وصورها إلى العقل وأخيلته ، فضلا عن أن تعاليم الاسلام كانت دعوة للمارسة والتطبيق فى محيط المجتمع ولم يكن مجرد فكر ،

ولا شك أن قصص القرآن تختلف عن قصص التوراة من حيث أسلوب العرض ، كما صحح القرآن كثيراً مما أوردته القصص الاسرائيلية من وقائع وأحداث ، ويجمل « صادق الحكيم » هذه الفروق : فيما يتعلق بجوهر الخبر ، حيث يتألف السياق فى القصص القرآنى من جوهر الخبر لا تفاصيل الخبر ، فالتفاصيل متعلقة بزمان ومكان وقوم معينين ، أما الجوهر فيتعلق

دائما بكل زمان ومكان وإنسان من غير تعيين ، وهذا هو المعنى الانسانى فى القرآن ، فالخبر الوارد فيه هو تطبيق للقواميس الكونية على نوع الانسان كله فى صورة إنسان واحد بذاته .

والقرآن يتناول أخبار الأفراد والرسل من نواحيها الانسانية العامة فلم يعرض لحياتهم الخاصة إلا من حيث تتفتح هذه الجوانب وحدها وتضيء .

فالحب الجنسى وتطوراته وهما المادة الأساسية لجميع القصص (الفنية) اعتبرهما القرآن فى أسلوب ترتيبه من التفاصيل التى لا تضر ولا تفيد .

* * *

الفصل السادس

الأدب الشرقى القديم

كليلة ودمنه ، ألف ليلة ، الرباعيات

من أخطر المحاولات التى يقوم بها الغزو الثقافى والتغريب عن طريق فرض منهج النقد الغربى الوافد ، محاولة « أذابة » الأدب العربى فى محيط « الأدب الشرقى القديم ، والأدب الغربى سواء ما اتصل منه بالأغريق أو بالأوربى الحديث » .

وقد جرت فترة من الزمن على أن كلمة « الشرق ، والأدب الشرقى تمثل اصطلاح العالم الإسلامى أو الأمة العربية أو الشرق الأوسط ولذلك فقد كانت عائمة غير محددة .

ومقطع القول أن الاسلام حين جاء بالقرآن ، فصل بين الأدب العربى الاسلامى والأدب الشرقى القديم كله ، سواء أكان من تراث الوثنية الجاهلية أو المجوسيه الفارسية أو الفلسفة الهندية .

ولقد ارتبط الأدب العربى منذ ظهور الإسلام به ، كما ارتبطت به الآداب الفارسية والهندية التى ظهرت من بعد ، وقد استوفى الأدب العربى مفاهيمه وقيمه قبل أن يتصل بالآداب الشرقية القديمه ، أو الآداب اليونانية والأغريقية أيضا ، من حيث تحديد خصائصه وطوابعه المستمدة من ذاتيته ومن المزاج النفسى والعقلى العربى .

فى ضوء ذلك نرى أن نسبة كتب مثل كليله ودمنه أو ألف ليله إلى الأدب العربى أمر يجب أن يقابل بالحيطة والتحفظ ، ذلك أن مثل هذا الأدب

أو مضامين هذه الكتب من فلسفات وغيرها لا تمثل النفس العربية أو الذاتية العربية ، وإنما تمثل « الشرق » قبل الاسلام أو بعده حين انحرفت بعض الأمم عن مضامين الاسلام الحقيقية وعادت إلى وثنياتها .

ومن الحق أن الأدب العربى قد واجه التحدى من ترجمات الآداب الشرقية (الفارسية والهندية) كأمثال كليلة ودمنه وألف ليله ، على النحو الذى واجه به ترجمات الآداب اليونانية والاغريقية فكلمة « الأدب الشرقى » فى حاجه إلى توضيح يكشف الفرق الواسع بينها وبين استعمال كلمة « الأدب العربى » فيما يتصل بهذا المجال وغيره .

وإذا كان الأدب اليونانى قد قدم لنا صورة الأساطير وتعدد الآلهة والملاحم الوهمية وذلك الصراع العميق بين الإنسان والآلهة فإن الأدب الشرقى قد قدم لنا (فى ألف ليلة) صورة الترف البشع الذى عاش فيه الأباطرة والملوك والأمراء ، وكلاهما قد استغله « التعزيب » فى العصر الحديث لنقل الأدب العربى من طابعه القائم على الصدق والبساطة والوضوح إلى جو من الرمزية والظلال والغموض الذى ليس من طبيعة الأدب العربى أو النفس العربية أساسا .

وأمامنا نماذج ثلاث : كيلة ودمنة ، ألف ليلة وليلة ، رباعيات الخيام .

* * *

١ — أما كتاب كليله ودمنه فليس من الأدب العربى أساساً ، لأنه ليس من تأليف العرب ولا ترجمتهم ، وليس فيه شيء مما يمثل النفس العربية أو يصور المزاج العربى وهو كتاب هندى الاصل ترجم إلى الفارسية ثم ترجمة الفارسى « عبد الله بن المقفع » إلى اللغة العربية ، ويحتوى على حكايات قصيرة

على ألسنة الحيوانات ، فيه طابع الرمز والايماء والغموض ، والهروب من الوضوح والصراحة .

ويرى بعض الباحثين أن ابن المقفع وقد عرف بالزندقة ، قد أراد أن يهاجم به الدولة الإسلامية .

وقد وجه إلى كتاب (كليله ودمنه) اتهامات فنيه ، تبعده عن الذوق العربى منها تداخل قصصه (مما يصرف القارىء عن استقراء حوادث القصة وتتبعها إلى الغاية التى يرتاح إليها ، وما يرى فيه من تشعب القصة الواحدة وتداخل بعض الحكايات) أو اتهامات سياسية ، هو اسرافه فى الشعوبية .

٢ — أما كتاب « ألف ليله وليله » فهو ليس من الأدب العربى أساسا ، فإن القصة الرئيسية فيه ترسم منهجه كله من أن ملكا من الملوك عاد من سفره فجأة فاكتشف جريمة زوجته فعاهد نفسه على أن يتزوج كل ليلة فتاة ثم يقتلها فى صباح الغد ، حتى تزوج بابنة الوزير التى أخذت تقص له قصة ، فلما جاء موعد قتلها « استبقاها الملك ليكملها فى الغد ، فمازالت تروى ليله بعد ليله ، هذا المدخل ليس عربيا أصلا ولا يمثل المزاج النفس العربى ، وهو قريب من الأمزجه الآرية المجوسية القديمة .

والكتاب ملىء بالخرافات والأساطير وقصص الحب والسحر والطلاسم وصور الخمر والرقص والعود والندامى ، مما يجمع بين عديد من القصص الشعبى القديم فى تراث الهنود والفرس واليهود وقد أضيفت إليه قصص مصرية وبغدادية ولكن الغلبة فى تشكيله ظلت للأدب الشرقى الوثنى البعيد عن النفس العربية وطوابع الاسلام وقد أكد الدارسون لأصول ألف ليله

أنه من مصدر هندى فارسى قديم ، كما أن بعض حكاياته من أصل يونانى وغيرها من أصل يهودى وأن أصله الأول هو كتاب (هزار افسانه) وكلمة افسانه فى اللغة الفارسية تعنى « خرافة » ٠

وقد أشار موسى سليمان فى كتابه « الأدب القصصى عند العرب » إلى أن ألف ليله وكليله ودمنه كلاهما من القصص الدخيل على العرب ، وأكد (البيرونى) أصل كليله ودمنه الهندى وقال أن ابن المقفع زاد عليه « باب برزويه » ، والمعروف أن ابن المقفع هو الذى نقله من اللغـة الفهلويه الأغراض خاصة ٠

ويعد « صادق الحكيم » من الذين عالجوا هذا الموضوع ، فى إفاضة وعمق ، فى مجلة الأنصار عام ١٩٤٣ وهو الذى لفت النظر إلى الفوارق الدقيقة بين الأدب الشرقى بعامة والأدب العربى بخاصة .

وأشار الدكتور أحمد ضيف إلى مخالفة هذا الأدب لطبيعة الأمة العربية فقال : ألف ليلة ، كان أدباء العرب يعتبرونه كتابا غثا بارداً ، كما يروى ذلك المسعودى فى مروج الذهب وابن النديم فى الفهرس ، وعلى الرغم من انتشار هذا النوع فقد بقى غريبا عن القصة العربية ولم يتمكن أسلوبه من نفوس الكتاب ولم يتمشى مع عصور الأدب كما تمشت أنواع الرسائل الأدبية الأخرى .

وقد أكد ابن النديم فى الفهرست نسبة الكتاب إلى الفارسية وأن بطل القصة هو ملك فارسى قديم ، كما ذكر ذلك المسعودى فى « مروج الذهب » وقال عن ألف ليلة : أنها خرافات مصنوعة نظمها من تقرب للملوك برواياتها ، وأن سبيلها سبيل الكتب المنقولة والمترجمة لنا من الفارسية والهندية ،

والرومية ، وقال أن أصل الكتاب وضع فى صدر الدولة العباسية ، ثم زادوا فيه بعد ذلك من الحكايات مما كانت تتناقله الأمم الشرقية .

* * *

وقد أشار الدكتور (سينى كار جترجى[1]) : إلى أن الايرانيين كانوا متأثرين بأساليب الهنود القدماء ، والأساطير الهندية ، وقال أنهم مازالوا يتناقلونه ويضيفوا إلى حكاياته حكايات أخرى جديدة ، تمثل حضارة العرب المقيمين فى المدن ، وقال : « أن هذا الكتاب غدا مقبحا وساقطا فى أنظار الرجال الثقات وعلماء العرب .

* * *

وفى العصر الحديث استغل « التغريب » ودعاة مذهب النقد الأدبى الوافد ، هذا التراث القديم المضطرب المصدر لإفساد جوهر الأدب العربى والتأثير عليه وتهديم قيمه ، وقد سبقهم إلى هذا جماعة المشتشرقين والمبشرين ومعاهد الارساليات ومطابع اليسوعيين فى بيروت ، فاهتموا بهذين الكتابين وأصدروا منها طبعات أنيقة محلاه بالصور ، كما فعلت دار الهلال فى مصر . وقد أساء المستشرقون حين اتخذوا من كتاب « ألف ليلة » مصدراً لرسم صورة للمجتمع الاسلامى وهى صورة زائفة إذا روجعت على المصادر التاريخية الصحيحة .

وقد اتكأ أكثر من مستشرق على كتاب ألف ليلة بهدف استخراج صورة لما أسموه (الحب فى الشرق) مستنتجا إياها من خلال القصص التى لاتمثل الواقع العربى ولا النفس العربية الحقيقة ولاتمثل المجتمع الاسلامى.

---

(١) مجلة ثقافة الهند (يناير ١٩٦٢) .

فهذه الصورة التى تحتويها ألف ليلة سواء من ناحية الفساد والاباحة ، أوالترف والمجون، أو الخلط بين المرأة : الحرة والغانية ، والأميرة والجارية،

ومن أشد هذه الكتب اضطرابا كتاب المستشرق « لين » الذى كتبه عن المجتمع الاسلامى اعتماداً على ألف ليلة .

* * *

وليس معنى هذا كله إلا تقرير حقيقة أساسية هى أن الوثنية لها أدب والتوحيد له أدب وأن الأدب العربى بعد الاسلام قد طبعه طابع التوحيد فعزله وعزل عنه مثل هذه الصور والخيالات والخرافات .

وإذا كان التغريب قد استغل هذه الأساطير وبعثها وأحياها من جديد وحشد لها حشوده ، من المبشرين والمستشرقين والشعوبيين والتغريبيين فإن « أدباء الأصالة » قد كشفوا أهداف هذا العمل ولعل ذلك يصدق تماما فى عبارة « صادق الحكيم » : جاء الأوربيون حديثا وهم يعرفون أن هذه العناصر الشرقية (من الزينة والإسراف فى المتعة والتحلل ، هى التى ذهبت بالأمبراطورية الاسلامية فاشادوا بها وكتبوا فيها الشعر والقصص ، وجاء أبناءنا القادمون من جامعات الشمال يحملون إلينا تقدير أوربا ذات النهضة الصناعية للجو الشرقى والأحلام الشرقية وسحر الشرق . وتردد صدى ذلك عندنا فانبعثت فى بلادنا (شهر زاد الغاوية) مرة أخرى وامتدت فى ظلمات حياتنا بقية الى ليالى ألف ليلة) .

والكاتب[1] فى هذا يشير إلى كتابات طه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهم عن ألف ليلة وشهرزاد ، وهى قصص تجرى فى هذا التيار الغريب

---

(١) صادق الحكيم اسم رمزى كان يكتب به الأستاذ أحمد موسى سالم .

عن النفس العربية ، تيار الأسطورة والخرافة التى قامت عليه الآداب القديمة الأغريقية والوثنية والمجوسية واليهودية ، وقد أعجب للعرب بهذه الأساطير كشىء غريب ، ولكنها لم تجد قبولا أصيلا من النفس العربية ذات المزاج الصريح الواضح الواقعى .

والحق أن مفتاح الأدب العربى والعقلية العربية هو (القرآن) .

٣ — أما رباعيات الخيام فإن أمرها أشد خطراً حتى لتبدو للناظر من الوهلة الأولى فيها صيغة التآمر والمغامرة ، ذلك أن عمر الخيام إلى ما قبل ظهور هذه الرباعيات باللغة الانجليزية عن الفارسية وترجمتها لم يكن إلا واحداً من علماء الفلك المبرزين ، وفجأة نسبت إليه هذه المجموعة الضخمة من الرباعيات المسرفة فى الدعوة إلى الخمر والانحلال وجندت لها كل القوى فى الشرق وفى الغرب حتى انشئت الأندية المنحرفة فى الغرب تحت اسم الخيام ، وطوابع البريد ، وعشرات من أساليب الدعاية الغربية التى انتقلت رياحها إلى الشرق وإلى البلاد الاسلامية والعربية ، ثم ظهر هذا العدد الوفير من المترجمين الذين تصدوا لهــذه الرباعيات فنقلوها إلى اللغة العربية (الزهاوى والصراف ورامى والنجفى وفاضل وتوفيق ومفرح والسباعى ووديع البستانى) .

ومع كل هذا الجو الذى أحيطت به وهذا الضجيج العالى الذى لم يكن طبيعيا ، فإن الشكوك قد تناثرت منذ اليوم الأول حول صحة نسبة هذه الرباعيات إلى الخيام بالذات وإن كان التراث الفارسى القديم حافل بها .

ولقد جند لهذا العمل : الشاعر الانجليزى فيتزجرالد ، وعشرات من أساتذة الأدب فى الجامعات الانجليزية وفى مقدمتهم (أ . ج . آربرى) .

غير أن المراجعات الدقيقة التى أجريت منذ اللحظة الأولى كشفت عن أن

فيتزجرالد حين وصلته المخطوطات الفارسية والهندية لم تكن بالوضوح الذى يركزها كلها حول عمر الخيام ، وإن هناك إخطاء بالغة فى الترجمة كذلك فإن هناك اشارة واضحة إلى أنه استوحى هذه النصوص ولم يترجمها ، كذلك فإن الدكتور ميلار نشر مقالا فى جريدة المورننج بوست قال فيها أن شخصية عمر الخيام محاطة بغلاله من غموض وابهام وقد نسجت حوله اساطير غامضة تدعو إلى الشك فى وجوده وجاء ببراهين أنكر فيها نسبة هذا الشعر إلى عمر الخيام .

وإشار همايون فى مقال له ترجم فى مجلة الثقافة (١٤ مارس ١٩٣٩) إلى الشك فى نسبة هذا الشعر إلى عمر الخيام وإن عدداً كبيرا من قصائده منسوب إلى شعراء آخرين وكثير منهم أقدم عهدا من عمر الخيام وهنا تبدو « دهشة » المراجعين لهذا التركيز على عمر الخيام بينما هناك من شعراء ايران أمثال : حافظ وسعدى والعطار لم تهيء لهم مثل هذا الفرصة ، وبدت الشكوك تتردد حول أتجاه هذه الرباعيات الخمسمائه المنسوبه إلى عمر الخيام ، وما تحمله من دعوة إلى التغزل بالخمر وحث الناس على تعاطيها والقول بانها الدواء الناجع لآلام النفس بينما تكشف حياة عمر الخيام عن شخصية رجل مسلم عميق الايمان بالله ، منصرف بكليتة إلى العلوم الفلكية .

ومنذ ذلك الوقت الباكر كانت الارهاصات كلها تشير بالشك وأصبح الاتهام حول هذه الرباعيات بل أن واحداً من مترجمى هذه الرباعيات وهو أحمد حامد الصراف كتب تحت عنوان (هل كان عمر الخيام سكيرا) مقالا فى مقتطف ١٩٢٥ حاول من خلاله أن يصل إلى مفهوم باطنى زائف تختلف عن مفهوم الاسلام فى فهم العقاب والجزاء والمغفرة ، والإرادة والجبرية ، مما تحمله فلسفات الغنوصية القديمة ولكنه كان شاكا فى نسبه هذا الشعر إلى الخيام .

كذلك أشار لطفى جمعة (البلاغ ٨ مايو ١٩٣٢) إلى أنه لم تهيد أحد بعد إلى العدد الصحيح لتلك الرباعيات ولم يتأكد أحد من صحه ما هو منسوب منها إلى الخيام ، وإن هناك مئات من الرباعيات موضوع ومنسوب كذبا إلى الخيام (وقد استمر القاء الضوء على هذه الظاهرة سنوات طويلة لم يتوقف حتى أشار دكتور محمد موسى هنداوى فى محاضرة له القاها فى مارس ١٩٦٨ إلى أن الرباعيات تحتوى على كثير من الاختلاق والانتحال ، مما يجعل الخيام أكبر مفترى عليه فى تاريخ الأدب ، ذلك العالم الرياضى العاقل المفلسف الحكيم المتمالك لكل مشاعرة ، خاصة فى الرباعية التى تدعو إلى احتساء الخمر وتمجيد الكأس إلى جوار رباعية أخرى فيها الاعتراف بالاله الواحد وفى الالتجاء اليه : النزوة الطائشة بجوار الحكمة السديدة أن الذين اتهموا اسرقوا فى الاتهام حتى حاكموا الخيام عن رباعيات لم تثبت نسبتها اليه فضلا عن التزيد فيما نشروه .

وقد أشار إلى ما أورده عبد الحق فاضل فى بحثه عن الخيام قوله : « من الحق على أن أنبهّ إلى أمر : هوانى لست على يقين من هذه الرباعيات التى تقرأهى رباعيات الخيام حقا ، فما من خيام يسعه أن يجزم بأن معشار تلك الرباعيات التى تعد بالالوف والتى تكتظ بها النسخ المختلفة هى للخيام حقا .

وللدكتور محمد عبد الهادى أبو زيدة بحث مستفيض عن الخيام يشير فيه إلى أنه كان عالما اشترك فى أصلاح التقويم الفارسى وفى بناء المرصد للسلطان ملكشاه وأن شهرته الكبرى عند المؤرخين المعاصرين ترجع إلى علو قدمه فى الرياضيات وفى كثير من فروع العلم لذا نجده تلميذ النظامى يضعه فى القسم الخاص بالمنجمين والفلكين لا فى القسم الخاص بالشعراء . ويصفه البيهقى المؤرخ المعاصر للخيام والذى عرفه شخصيا بأنه الدستور

الفيلسوف حجة الحق ، هذا المؤرخان لا يذكران شيئا يدل على أنه شاعر فضلا عن أن ينسبا إليه شيئا من الرباعيات المنشوره التى تحمل اسمه .

« ولكن بعد أن انقضى على وفاة الخيام أكثر من قرنين أخذت تظهر مجموعات الرباعيات التى تنسب إليه وأخذ حجها تتزايد مع الزمن وإن كان يذكر له قبل ذلك رباعيات ذات محتوى شكى الحادى ، وإذا صرفنا النظر عما فى مجموعات الرباعيات التى ليس لدنيا ما يثبت نسبتها للخيام اثباتا يقينيا ، لأن كثيرا منها كما بين ذلك تشوكوفسكى فى بحث نقدى له عام ١٨٩٨ م ينسب بحجة أقدم أوأحسن أومساوية إلى شعراء آخرين ، فإن مافى المراجع غير المباشرة من رباعيات تنسب للخيام تدعو إلى الاعتقاد أن له رباعيات من التى أضيفت إليه فيما بعد .

ولعل أقدم رباعيات نسبت إليه هى التى ذكرها نجم الدين الرازى فى كتابه مرصاد العباد حوالى عام ٦٢٠ هـ ونجم الدين ينبه على حيرة الخيام وماديته والحادة ، جاء بعد ذلك العالم المحقق جمال الدين القفطى المتوفى ٦٤٦ فوصف الخيام بأنه أمام خراسان وعلامة الزمان وقال: لقد وقف متأخرو الصوفية على شىء من ظواهر شعره فنقلوها إلى طريقتهم وتحاضروا بها فى مجالسهم وخلواتهم ويذكر القفطى أن معاصرى الخيام قدحوا فى دينه فلما خاف على نفسه خرج إلى الحج « متاقاة لاتقية » .

ولعل القفطى قد عرف بعض شعر الخيام لأنه يقول : وله شعر يظهر خفياته على خوافيه ، وتكدر عرف قصده كدر خافيه « إلا أن القفطى لايذكر إلا أربعة أبيات لاتحوى ما فى الرباعيات من شك أو ماديه أو

الحاد ويقول الدكتور أبو ريده مستطرداً : ونظراً لأن المؤرخين المعاصرين لم يذكروا للخيام رباعيات فإن من العلماء من يشك بحق فى نسبه الرباعيات إليه ولا أحد منهم أشد غلوا فى حكمة من المستشرق الألمانى ه ه. شيدر فى بحث القاه فى مؤتمر المستشرقين بمدينة بن بألمانيا عام ١٩٤٣ ويعتمد شيدر على رأى المعاصرين فى الخيام وصمتهم عن أمر الرباعيات وعلى التراجم التى كتبت فى تتابعها التاريخى ويستند فوق ذلك إلى ما فى مؤلفاته العلمية من روح اليقين فيرى ذلك معارضاً كل المعارضة لما فى الرباعيات وينكر بذلك كل علاقة بين الرباعيات وبين الخيام .

وهو يعتبر الخيام من كبار المتمكنين فى العلم الإسلامى ومن ممثلى العلم الحر ، ويلاحظ أن الهجوم على الخيام بدأ من دوائر الصوفية منذ أوائل القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى)

وقال إن ماذكر من وسم الخيام بالالحاد والزندقة ليست من ترجمة الخيام فى شيء وإلى أن الخيام التاريخى يجب أن يمحى اسمه من الشعر الفارسى ، هذا هو (الفرق بين الخيام التاريخى والخيام الأسطورى) وهو عنوان بحثه أما الرباعيات المشهورة فهى عند شيدر تمثل نظرة فى الحياة يمكن أن تنطبق على الشعر الفارسى غير الصوفى فى عصر المغول وما بعدة ، ليس بين يدى من ينكر نسبتها إليه سبب كان لنأكيد أن الخيام كغيرة من الشعراء لم يقل رباعيات من التى تنسب إليه فى المصادر غير البارزة على الأقل .

ولابد أن قوله الرباعيات (أصلا) هو السبب فى نسبة المجموعة المتأخرة عنه كلها إليه ، وليس ما يمنع من أن الخيام قد قال رباعيات فى فلسفة الحياة وفى حكمتها وفى مسائل الدين والفكر ، ثم عرف بعض الرباعيات وصار مثالا ينسج على منواله شعراء آخرون حتى تضخمت

الرباعيات وصارت كتابا على هيئة كتب المجموعات ونحن نجد فى الرباعيات التى بين أيدينا من التكرار والتناقص واختلاف الروح والافكار ما يجعل هذا الغرض قريبا من الصراب » ا٠هـ

وتصل فى النهايه إلى البحث الذى قال (الكلمة الحاسمة — وليست الأخيرة — فى هذا الإبهام وهو كتاب كشف اللثام عن رباعيات الخيام للسيد أبو النصر مبشر الطرازى الحسينى وهو الذى يقول أنه لم تكن للخيام) رباعيات تزيد على عدة رباعيات يقال أنه أنشأها ترفيها للنفس وقد زاد عليها المغرضون رباعيات كثيرة وصفوها أو أخذوها من هنا وهناك ونسبوها إليه ، هذه الرباعيات المتنكرة المخزيه ليست من نظم عمر الخيام لأنها لا تتفق ومكانته العلمية .

ويعجب السيد الطرازى كيف يعرف عمر الخيام لا عن طريق مكانته العلمية الحقة ، وإنما عن طريق رباعيات مزعومة عبروا عنها برباعيات الخيام ووصفوها بأنها فلسفة الخيام فمنهم من قال أنه أبيقورى النزعة والميول ومنهم من سماه (وايلد) الشرق ومنهم من ذهب إلى أنه معرى المذهب ومنهم من رأى أنه أباحى وأنه مستهزى باحكام الدين ، كما طعن فيه البعض بانه دهرى ، وزعم بعض أنه تناسخى وظن بعض أنه باطنى ولا ادرى وتشاؤمى ، وجبرى وادعى آخر أنه ثائر على كل شيء : على الدين وعلى الأخلاق وعلى العقل أيضا . وليس لهم دليل على ذلك إلا تلك الرباعيات التى نسبت إلى شخصه وظنوا أنها من الحكيم عمر الخيام النيسابورى ومقولاته وإثارة .

وقد كان عليهم أن يعرفوا الحكيم النيسابورى تحت ضوء الفحص العلمى الصحيح والنقد التاريخى الموثوق معتمدين على إثاره ومقولاته .

ويصل السيد الطرازى إلى القول بانتحال تلك الرباعيات بدلائل كثيرة ولاسيما التناقص بين معانيها واتجاهاتها ويعجب أن يعرف عمر الخيام فى ضوء رباعيات مترجمه على يد شاعر انجليزى هو (ادوارد فيتز جرالد) تلك الترجمة التى قام بها عام ١٨٥٦ م ونشرها فى الغرب على أوسع نطاق وقد انساق المسلمون وراء تلك الفلسفه المزعومة الخداعة وتاثروا بما فيها من المعانى المثيرة والاتجاهات المغريه والتحليلات الباطله .

وكشف الباحث ما وراء هذا من هدف حين قال : إن أوائل الغربيين الذين اهتموا بالرباعيات إنما كانت تدفعهم فكرة استعمارية معتمدين فى ذلك على محض مصادفه ساقها القدر ، وهو المستشرق فيتزجرالد الذى تلقى الإشاره من قبل الساسه الإنجليز .

ويقول الدكتور محمد موسى هنداوى : « أنا مع الطرازى فى أن الإستعمار لا يترك وسيلة إلا استخدمها ولا سلاحا إلا استعمله » .

ويقول الطرازى أن يد التبشير والإستعمار كانا وراء ترجمة الرباعيات ونشرها ، وان الأغراض المقنعه وراء هذا هى إشاعة روح من الإباحيات عن طريق شعر منسوب إلى مسلم ، ورباعيات مسكرة خليعة فيها دعوة صريحه وصارحة إلى تناول الصهباء ومجالسه الغادة الحسناء وامرار الحياة بالعطالة والجمود والكسالة والخمود والحرية المطلقة التى لا قود فيها وفى ذلك مهاجمه واضحه لتعاليم الدين الإسلامى الحنيف .

ويقول أن الذين قاموا بذلك هم خواص الغربيين الماهرين ممن لهم علاقه بالتبشير المسيحى ومنهم المستشرق النمساوى هافر برغستل الذى ترجم خمسا وعشرين رباعيه منها وكلها تخالف تعاليم الإسلام وتخدش مقدساته وذلك فى كتاب (تاريخ الدوله العثمانية) .

وقد وجدوا فى هذه الرباعيات بغيتهم المنشودة فى الطعن فى الدين الإسلامى والأستهزاء بتعاليمه المقدسه ولا سيما الجرأة على رسول الله مستندين فى ذلك إلى مقولات ولو موضوعه نسبت إلى رجل عظيم من عظماء الشرق وعالم من علماء الإسلام ، كما كسبوا مبالغ باهظة عن طريق بيع ترجماتهم وكتبهم فى الشرق والغرب .

يقول الأستاذ الطرازى : كان فيتزجرالد الشاعر الماهر الأنجليزى قد لبى الإشارة من قبل بعض ساسة الأنجليز فقدم للمستعمر المحتال خدمة مشكورة ولكن تحت ستار الخدمه للأدب الغربى وذلك بترجمه تلك الرباعيات إلى النظم الإنجليزى وحذا حذوه (زوكوفسكى) المستشرق الروسى وقد تفرد فيتزجرالد بمزية خاصه ، فقد صور الرباعيات المستنكرة المخزيه الخليعة بصورة خلابه وضمنها فى كلمات انجليزية منظومة جذابه بحيث تخلب قلوب أهل الشرق ولا سيما الشباب الناشىء ورجال المستقبل وتكسب اهتمامهم نحوها من حيث طلاوتها اللفظيه أولا والشهوات والنزعات النفسيه ثانيا .

وقد خدع فيتزجرالد الشرق والشرقيين بهذه الخدعة السياسيه ونجح ونجح معه الإنجليز بدهائهم المعروف فى السياسة الإستعماريه إلى نشر هذه السموم الفتاكة بين ابناء الشرق عامه وخاصة ابناء مستعمرة الهند وجارتها إيران خاصه تحت ستار الأدب ، ودعاهم جميعا إلى تناول الخمور ومغازلة الحسناء وملازمة السرور والغناء ومجانبة السعى والعمل وحثهم على الإباحة والزندقه والحريه المطلقة : الأمر الذى دفع بالشرق إلى ما دفعه من التأخر وجعله مستعدا لقبول تدخل المستعمر فى شئونه الأقتصاديه أولا والسياسة ثانيا ، ومما أدى إلى تاخر طائفه من الشرقيين وفساد أخلاقهم وابتعادهم عن كسب العلوم والفنون .

وقد تمكنوا ونجحوا فى تنفيذ خدعتهم فى صفوف أبناء الشرق ودفعوهم إلى التقدير والأعجاب بتلك الترجمة الخادعة للرباعيات حيث سارعوا إلى ترجمتها إلى العربية والإردية .

وقد بلغ الغربيون فى تعريف صاحب الرباعيات على السنة خطبائهم وأقلام كتابهم وقرائح شعرائهم ومقدمات تراجمهم إلى حد أنهم شبهوه بابيقور اليونانى وأبى العلاء المعرى ترويجا لسوق الرباعيات وتنفيذا لخطتهم السياسية ضد المسلمين ولإغراضهم العدائية ضد دين الاسلام وتعاليمه . وقد كانت ترجمة فيتزجرالد لرباعيات الخيام مدرجة فى برامج التدريس بجامعة عليكرة أعظم جامعات الهند تحقيقا للاغراض والأهداف السياسية الاستعمارية » اه .

ولقد حاولت الرباعيات أن تحى بذكاء ودقة تعاليم الباطنية واتباع حسن الصباح من أباحة شرب الخمر وجميع الملذات وانكار النبوات والمعجزات والقول بقدم العالم وأبطال القول بالمعاد والنشر من القبور وكونه الجنة هى نعيم الدنيا ووصايا أخرى ترمى إلى هدم الشرائع وتثبت دعائم الالحاد ويؤكد الأستاذ الطرازى أنه ليس هناك أى سند تاريخى أو دليل على موثوق يثبت صدور تلك الرباعيات ولا سيما المستنكرة الخليعة منها إلى الحكيم عمر الخيام النيسابورى وأن هذه الرباعيات التى نسبوها إليه جمعوها من هنا وهناك وطبعوها فى الشرق والغرب .

وتقسم الرباعيات إلى رباعيات لا بأس بها يمكن أن تكون من مقالات الحكيم النيسابورى والى رباعيات مستنكرة خليعة خمرية لا تنفق مع مكانته ومبدأه الذى ثبت عليه ولو كان للخيام رباعيات مثل هذه الرباعيات المستنكره الخليعة الخمرية لما سكت عن روايتها المؤرخون الاقدمون . حيث لا توجد

نسخه مدونه لرباعيات الخيام الأمادون بعد مرور ثلاثة قرون ونصف قرن من وفاته وهى النسخة المعروفة بنسخة بودلين المحفوظة فى أكسفورد وهم لا يعرفون مصدر هذه النسخة التى أخذ منها صاحبها ولم يجده إلى الآن الأمر الذى يدل على موضوعيتها إلى حد كبير .

ويصل ما نسب حقيقة إلى الخيام إلى ست وستون رباعية بينما ما ينسب إليه الآن يزيد على مائتين والف رباعية بل يربو على الفى رباعية ويشير الأستاذ شفيق صاحب كتاب أدبيات أيران إلى أنه لم يتوصل بعد إلى تصديق أنتساب الرباعيات إلى عمر الخيام ، بل لم يتمكن من أبداء الرأى القاطع فيها » .

° ° °

الفصل السابع

الأدب العربى والأساطير

ما هو موقف الأدب العربى من الأساطير

أن كلمة أسطورة هى ترجمة لكلمة Historia اليونانية ومعناها خرافة ، أدخلت إلى العربية فى عصورها الأولى فاصبحت أسطورة والأساطير نوعان شرقية وهى سومرية وبابلية وغربية : وهى يونانية ورمانية أما العرب قبل الإسلام فلم تكن لهم أساطير الابعض ما يروى من القصص عن سد مأرب وعادو ثمود . أما الغرب والشرق فقد عرف عشرات من الأساطير ويرجع ضعف الأسطورة فى الأدب العربى إلى طابع الوضوح والصراحة وطبيعة الصحراء المشرقة المفتوحة .

فلما جاء التوحيد : جاء بالحنيفية السمحاء ليلها كنهارها .

وفى رأى كثير من الباحثين: أن الأساطير كانت محاوله لتفسير أحداث الحياة وظواهر الطبيعة على ضوء تلك المعتقدات وينسبها إلى تدخل الالهة وانصاف الالهة شئون البشر وأن بعضها قام بتصور أحداث خرافية بين الآدميين من ناحية وبين الجان والغيلان والعمالقة والأقزام وغيرهم .

وهذا اللون من الأدب الأسطورى لم يكن معروفا عند العرب الذين كانوا يصورون بالشعر قبل الاسلام مجتمعهم وعالمهم الحقيقى « بما فيه من خير وشر وتحليل عواطفهم كما أحسوها ووصف الأحداث على نحو ماوقعت لهم فإذا لجأو إلى المبالغة لم تخرج مبالغتهم عن الحد المستطاع ولم تموه الواقع[1] ومن هنا كان الخلاف الواضح بين عالم الأساطير عند الأغريق

---

(١) الشوباشى — رحلة الادب العربى .

والفرس وعالم الشعر عند العرب قبل الإسلام ، فلما جاء الإسلام استمد الأدب العربى من القرآن مفهوم الوضوح والصراحة والايجاز والنفاذ إلى أعماق الأشياء دون الاهتمام بالتفاصيل .

وقد ارتبطت الأسطورة بالوثنيات القديمة : وثنيات الأغريق ووثنيات الفرس وقد كان لدى الأغريق أساطير كثيرة تتحدث عن ماضيهم وكانت الأساطير عندهم أساساً وسيلة لتفسير الحياة والطبيعة والخير والشر ، وكانوا يؤمنون بأن هذه الأمور يحركها اله والهات ولم يكن هؤلاء الآلهة فى أول الأمر إلا أبطالا ، غير انهم مالبثوا أن أضافوا اليهم من الخوارق حتى الهرا هولاء الأبطال .

وتدور أساطير الأغريق فى أغلبها حول الحب والخمر ولا تصور إلا الجوانب الأباحية المنحلة . يقول مفيد الشوباشى : أن الحب الذى تصوره لنا ملاحم الأغريق ومسرحياتهم هو الحب الجسدى العنيف المنتقم ، الحب الذى تراق فى سبيل ملذاته الدماء وتزهق الأرواح وتشعل الحروب ، الحب الذى يتجه إلى القسر والأسر والأغتصاب ، الحب الذى تبثه فى الضلوع المتحرقه الهه الأخصاب .

أما الحب الأنسانى : الحب العف الوفى ، الحب الذى يبعث المروءه والنبل والنجوه والنجدة ، الحب الذى عرفه الأنسان لأول مرة فى ربوع نجد فلم تعرفه أوريا إلا بعد اتصالها بالعرب ولم يعبر عنه الشعر الأوربى والقصص الأوربية إلا منذ ذلك الحين ، وهذا وجه من أكبر وجوه الخلاف بين الأساطير والملاحم الأغريقية وبين النفس النفس العربية والأدب العربى .

• وتقوم الأساطير الأغريقيةفى الأغلب ومنها تنبع الملاحم والقصص

على المآسى الفاجعة ، يقول الدكتور محمد غلاب « هناك منبع خطير الأهمية فى نشأة المآسى : هو عاطفة تقديس الأبطال التى كانت منتشرة فى جميع الأصقاع الهلينية فكانت الوطنية المحلية فى كل مدينة ترفع بطلها الخاص حتى تخلق منه الها أو نصف اله ، ومن أيات ذلك أعياد هولاء الأبطال بعد أن كانت فى العصور الأولى اجتماعية محضة أصبحت فى هذا العصر دينيه تحوطها القداسة ، وأن القصص التى تروى مفاخرهم قد صارت نوعان من الطقوس واضحى الشعب ينظر إلى أولئك الأبطال فى صلاتهم بالالهه الذين يحدونهم حينا ويضلونهم حينا أخر ، ويحمونهم تاره ، ويدفعونهم إلى التهلكة تاره أخرى ومن هذه الأعياد القديمة التى قدس فيها الأبطال: عيد البطل (أدرستوس)[1]

وهذا الجانب من الأساطير الأغريقية غريب على الأدب العربى والعقلية العربية التى لاتؤله أبطالها ولاتجعل فهم انصاف الهه ، بل أن أعظم أبطالها وهو محمد رسول الله لا يوصف بمثل ذلك وانما يوصف بما وصفه به الله فى القرآن : « قل إنما بشر مثلكم يوحى إلى » .

ومن هنا يختلف الميثولوجيتا الأغريقية عن منابع الأدب العربى والفكر الإسلامى ويتعارض مع عقائد ومفاهيم المسلمين والعرب .

« فالالهه فى الميثولوجيتا الأغريقية تدفعها حيوية عارمه إلى كل تصرفاتها حيوية لا تعرف العدل والحق والخلق والفهم لأنها حيوانية عاتية شهوانية طائشة أما الإسلام فينبذ نهائيا فكرة الشهوة والظلم عن ذات الله » .

وقد وصفت اللهجة الغالبة على الملاحم (الالياذة والاودسة) بانها لهجة نائحة نادبة صائحة معولة قاتمة متشائمة ، تبدو الحياة منها زخرفا خلابا خادعا ،

(١) الادب الهلينى للدكتور غلاب ج ١ .

حيث البطل له جبروت ورهبوت وليس هو بطل أنسانى، فضلا عن خواتم الملاحم فانها مليئه بالشجن فياضة باللوعة .

ولقد كانت تحاك حول الأبطال هالات ضخمة تحقق تفاهة الأعمال التى قاموا بها ومن ذلك ما حشده هوميروس فى (الأوديسة) من خرافات عن أعمال (أوديسيوس) البطل فى حرب طرواده ومثل هذه المبالغات نجدها فى الشاهنامة وأساطير الفرس ، ونجدها فى أساطير الفراعنة من قصة البحرى الغريق الذى انقده رب على شكل ثعبان ثم بعثه إلى أهله محملا بالهدايا والأسماك والعطور .

وهذه التهويلات كلها تختلف عن القصة ، والصورة فى الأدب العربى ، كما يصوره صادق الحكيم حين يقول : فى وسط هذه الأوهام التى تعلقت فيها رؤوس الأمم كان للصدق صخرة شماء يعتصم بها فى كينونة البشر المدلهمة فى شبه جزيرة العرب فلم يكن السكان الرابضون على خيولهم فى هذه الصحراء إلا ابطالا فى مجموعهم ، فرسانا غزاه ، واجوادا كرماء ، وقد خصهم الله باللسان الباتر كالسيف ، وانبت الحكمة البالغة فيهم ، ومع ذلك لم تتألف الملاحم والياذات لتكريم هولاء الابطال بالاكاذيب والادعاء عليهم بما لم يكن مكان نقص الحق فى الرواية هو هالة المجد فى حياة ابطالهم وكان الاسناد فنا عربيا خالصا ، لم تعرفه الشعوب غير العربية ، ذلك أنها لو اسندت لافتضحت ، فلم يكن لها أذن من ذريعـــه إلى لداتها سوى الكذب واضاعة المعالم والتعفية على الحق فى غيار من الأوهام والخرافات .

ويوافينا عصر الفتح الإسلامى بالحجه الدامغه ، افلو كان لأمة من الأمم مثل ما كان للأمه العربيه من الأبطال فى هذا الفتح ، ومن طبيعة

بطولتهم فى نشر الإسلام وأنماش العالم وقهر الملوك ، وتبديل القلوب أكان يغمض لها جفن قبل أن يطرزوا حول شخصيتهم البراقه ما شاءوا من تسبيح المزاعم ، وأكاليل الادعاءات والتهاويل ولكن العرب لم يتكلموا عن أنفسهم إلا بالحق المسند ، والقول الموجز وانصرفوا إلى العمل الجبار فى كل نواحيه » .

أما بالنسبه لأساطير الفرس فان الدكتور أحمد ضيف يرد أنتشار القصص العاميه ولا سيما الاعجمية فى الأدب العربى إلى الفرس ، حيث (أندس بين العرب جماعه من الأعاجم وكان من بينهم من يحمل الأخبار الخرافيه والأخيله الغريبة إلى ورثوها عن أبائهم وأجدادهم الفرس والهنود أصحاب الأخيله العتيده من الأساطير وينبوع كل القصص الخرافيه وكان من بينهم جماعة من التجار الذين يترددون على الهند وفارس وبلاد العرب وينشرون هذه الأخبار فى المجالس والمجامع بين الخاصه والعاميه فذاع أمر هذه النصوص بين علية الناس) .

ويرد بعض الباحثين أثر الأساطير الفارسية فى الأدب العربى إلى سيطرة الشعوبيه « وسعيهم لإفساد الخلق العربى بالتهتك والخلاعه لإنزاله عن مناعته ، وهم حين عجزوا عن محو الدولة العربية الأسلاميه ، بالسيف ، عمدوا إلى نسفها بتشويه صفاء الطبع منها ورموها باساطير الفرس والهند فانسابت فى بلدان العرب كافة تستبيح كل خدر وحجاب[1] .

وفى قمة هذه الأساطير التى نقلت إلى العربية : كليلة ودمنه والف ليله وليله وقد حوت قصص ألف ليله المواقف الأباحية والأشعار المكشوفه يرمون بها روح التماسك والرجوله فى الأدب العربى .

---

(١) بتصرف عن كرم ملحم كرم (الرساله ١٩٤٦) .

وكان ذلك كله مخالف للسجية العربية التى تأبى التخنيث والفحش وتتميز الأساطير الشرقية عن الأساطير الغربية بعدة ظواهر :

أهمها الترف والبذخ والبخور والقصور والنمارق والزخارف فبينما تصور الأسطورة الغربية الفقر والظلام والخوف وعمق الشعور بالالم والوحشية والغموض ، نجد الأسطورة الشرقية تصور الأطعمة الفاخرة ، والحياة المليئة بالمتعة على النحو الذى نراه فى كتاب الف ليلة . وخاتم سليمان وطاقية الاخفاء .

٢ — تتسم قصص ألف ليلة بانها أساطير ذات أصل فارسى وعليها أضافات من الأساطير اليونانية ، والهندية والفرعونية القديمة ، وأنها لا تمثل الذاتية العربية ولاتتصل بها إلا أنها مكتوبة باللغة العربية .

ومؤلف ألف ليلة مجهول ، وهى جماع الحكايات الرواة والقصاصين الذين تناثروا فى العالم العربى فى العصور المتأخرة ، وهى جماع صور متباينة بين العفاريت والطلاسم وخاتم سليمان وطاقية الأخفاء ، واعتماد الحياة على الحظ والمؤامرة ، وهى حياة قوامها الشهوات والبخور والعطور والغناء والرقص ، وهى قصص سلبية ، فيها صور الانحلال ، والتوكل ، والقدريه ، وتعنى بتصوير حياة الجوارى ، وصور اللذات ، وإسراف القصور ، ومتع المترفين ، من قصور ونساء وموسيقى .

وتقوم أكثر قصص ألف ليلة على الخيانة الزوجية وحيل العجائز من الفوادات فى الجميع بين العشاق ، وقد بدأ الكتاب بخيانة زوجة الملك شهريار له ، وهى تجرى فى تيار جامع بين خيانة المرأة وغدر الرجل . حيث يتحرك الرجال وراء اللذات العاجلة ويتحرك النساء وراء الحرير والذهب .

وفى ألف ليلة خنوثة الرجل وداء الغلمان ، وصور الصوفية والاضرحة المزينة بالذهب والمضاءة بالشموع ، والمفروشة بالبسط ، وهى فى مجموعها صور غريبة عن الذاتية العربية وعن النفس العربية الأصلية .

ولقد عمدت حركة الغزو الثقافى والتغريب العمل على أذاعة هذه القصص وإعادة طبعها ملونة ومزخرفة وأجرت نشرها ووضعها بين أيدى الباحثين حتى لقد كانت اطروحة من اطروحات كلية الآداب ، للدكتورة سهير القلماوى وبحثا ضافيا لأحمد حسن الزيات .

وحاول كثير من الباحثين الغربيين أعتبارها مصدراً لرسم صوره المجتمع الإسلامى كما أعتمدوا على كتاب الأغانى وكلاهما من المصادر الزائفة التى لاتمثل حقيقة الأمة العربية ولا الذات العربية وليست من الأدب العربى الأصيل وكان الجزويت والارساليات التشيرية فى بيروت عام ١٨٨٨ هى التى أولت الاهتمام بطبع كتاب ألف ليلة ونشره .

كما استغلت الصهيونية العالمية أحياء مثل هذا الكتاب فالقى الدكتور ولفنسون أستاذ اللغة العبرية بالجامعة المصرية فى ١٥ مايو ١٩٣٢ محاضرة عن القصص اليهودية فى ألف ليلة فأشار إلى أن بالكتاب بعض قصص يهودية قال : ومن أهمها : السند باد البحرى التى يعتقد أن موضوعها مقتبس من التلمود وقصص السائح اليهودى وقال إن من الثابت المؤكد أن السفرتين الأولى والسابعة يهوديتا الأصل بلانزاع ،أما السفرات بين الأولى والسابعة فستمدة من مصادر أخرى غير يهودية .

والمثال الأخر فهو قصة (حاسب كريم الدين) وقال إنها يهودية ليس فقط باسمائها اليهودية ، بل وبها أشارة إلى تعاليم وحكم يهودية علاوة عن أن ذات عنوان القصة نفسها مترجم عن اليهودية .

كما أشار الدكتور أحمد ضيف[1] إلى غلبة القصص الاسرائيلية على كتاب ألف ليلة وبها ذكر سليمان وداود وبيت المقدس ، وأن وصف الأرض وارتكازها هو مما أخذ من كلام (وهب بن منبه) .

وحكاية بلوقيا المذكورة ضمن قصة حاسب كريم الدين بن دنيال الحكيم . بها قسط وافر من الأساطير الاسرائيليين .

ومن أساطير القصص الاسرائيلية أنه لما توفى سليمان عليه السلام وضعوه فى تابوت وعدوا به سبعين بحرا .

ويرى الدكتور ضيف أن قصص ألف ليلة هى ترجمة لكتاب (هزار افسانه) الفارسى مع إضافات إسرائيلية ، وقال المستشرق البلجيكى شومان : أن القسم الذى كتب فى مصر من كتاب ألف ليلة إنما كتبه جماعة من الاسرائيليين .

ولم يكف إحياء كتاب ألف ليلة فى الأدب العربى الحديث وإذاعته ، بل أن بعض الكتاب ذهب إلى إحياء قصصه : فكتب توفيق الحكيم : شهر زاد ، وكتب طه حسين : أحلام شهر زاد ، وقد نشرت هذه القصص كتجديد لأساطير ألف ليلة ولخلق هذا الفن فى الأدب العربى ، وقد كان لطه حسين دوره فى إحياء أساطير الوثنية الجاهلية ، والوثنية الاغريقية واضافتها إلى سيرة الرسول : فى كتابه (على هامش السيرة) الذى اعترف بأنه صاغه على نمط : كتاب (على هامش الكتب القديمة) لكاتب فرنسى : وأنه قصد به إحياء الأساطير ، وقد هاجمه فى ذلك الدكتور محمد

---

(١) المقتطف مارس ١٩٣٥ .

حسين هيكل وكشف عن خطر إحياء الأساطير التى تجرى حول حياة الرسول من حيث اهتم المسلمون تنقية سيرة رسولهم من كل ما حاولت الاسرائيليات إضافته من أساطير وروايات غير محققة .

وقد وسع طه حسين على نفسه فى كتاب (أحلام شهرزاد) وابتكر قصصا جديدة عن الملك طهمان ملك الجن وابنته فتنه ، وأثار جوا من الوهم والخيال ، لم يعرفه الأدب العربى ولم يتفق مع ذاتيته ومزاجه النفسى فى يوم من الأيام .

* * *

الفصل الثامن

المسرحية اليونانية والأدب العربي

حاول دعاة مذهب النقد الغربي إثارة إتهام باطل لا محل له يرمى إلى انتقاص الأدب العربي لخلوه من المسرح والدراما والملاحم غافلين عن أن لكل أدب فنونه التي تشكلها طبيعته وبيئته، وأنه ليس من الضروري لوصف الأدب العربي بالبراعة أو النبوغ أن يكون مماثلا للأدب اليوناني أو الأدب الغربي في كل فنونه، ولقد كان الشعر هو ديوان العرب في الجاهلية فلما جاء الإسلام شكل للأمة العربية مثلا أعلى استمد أسلوبه ومنهجه من القرآن وقام على التوحيد الكاشف الواضح الصريح في العبارة والأداء، وجاءت القصة القرآنية على ذلك النحو الذي عرف عنها بعيدة عن الرموز والغموض والتفاصيل وبعيدة عن الكذب الفني والحيلة والتحوير الذي عرفته القصة اليونانية الغربية، ولذلك فلم يكن الأدب العربي في حاجه إلى المسرح الذي كان وليد المعبد والكنيسة والذي ظهر عنه الأغريق أصلا في إعياد باخوس إله الخمر، ثم استعانت به الكنيسة بعد انتشار المسيحية في كنائس روما وباريس أثناء القرون الوسطى لعرض فكرتها عما ذهبت إليه في القول بصلب المسيح وآلام الشهداء.

أما المسلمون، فلبساطة مفهومهم الاسلامى ووضوحه ولطبيعتهم التي عرفت بالصراحة والوضوح لم توجد عندهم الحاجة إلى المسرح، ولذلك فقد انصرف العرب والمسلمين إبان حركة الترجمة عن نقل الأدب اليوناني واكتفوا بترجمة العلوم والفلسفات من حيث أنهم لم يكونوا في حاجة إليه بوصفه أداة تعبير عن النفس اليونانية والأغريقية وحدها ومن

حيث أن لهم أداة تعبيرهم التى تحقق لهم ذلك عن طريق النثر والشعر ، ولعل سببا هاما حال بينهم وبين ترجمة الأدب اليونانى هو أنه كان ينطوى على خرافات وأساطير لها جذورها الممتدة إلى عقائدهم الوثنية القائمة على تعدد الإلهة وصراع الالهة مع نفسها ومع الإنسان ولتعارض هذه الصور والأفكار مع إيمان العرب والمسلمين بالخالق الواحد وأكباره وتعاليه عن مثل ما توصف بها له اليونان من صراع وشهوات ، وما توصف به من ذكور وإناث ، والهة للصيد والخمر والحب فقد نأى الأدب العربى عن ذلك وسما بالالوهية عن مضاهاة البشر التى لايقرها عقله ولا يرضاها مزاجة النفسى .

ولقد كان الأدب العربى واضحا فى التعبير عن النفس ، وواضحا فى العقيدة ، وضوحا لا يقبل التأويل ولا يحتمل الشك ولا يقبل التجسيم وكان هذا الوضوح فى العقيدة . حيث لا يوجد ما يصعب فهمه ويحتاج إلى مثل ما احتاجت إليه الوثنية القديمة والعقيدة المسيحية من بعد لغرضه وشرح تعقيداته وتفسيره وتحليله عن طريق المسرح حتى يمكن الاقتناع به وتقبله ومن هنا فلم تكن هناك حاجة فى البيئة العربية ولا فى الأدب العربى ولا فى العقيدة التى اعتنقها العرب والمسلمون إلى المسرح .

ولقد فرض أدب القرآن طابعه على كل ما تخرجه القريحة العربية بعد أن بهرها باعجازه فى اسلوب الكتابى وتعاليمه ، هذه التعاليم التى أنشأت بعد ذلك فلسفة إسلامية تحترم العقيدة الدينية أكثر مما تتجه لحياة الفكر المجرد والتنقيب عن متاهات النفس واستجلاء الغامض منها ،

(الصراع المأساوى الدرامى)

وهناك وجه آخر من وجوه الخلاف والتباين بين الأدب العربى وبين الدراما أو المسرحية اليونانية العربية ويتمثل ذلك فى الصراع المأساوى

الدرامى الذى هو حياة الحدث فى المسرح مما لايجد بيئة طبيعية فى ايمان العرب ومعتقداتهم ، ذلك أن البطل المأسوى هو دائما فى صراع مع الالهه بالقدر ، والإنسان العربى فى سلام مع الله الواحد الأكبر ، وفى إيمان بالقدر لايحول دون السعى وإن كان يحول دون المصارعة والصراع ومن هنا فأن العقل العربى « لايتصور الصراع بين الانسان والله على نحو ما كان يتصور اليونان الذين يؤمنون بأن الحرب مع القدر وإن كانت نهايتها هى الهزيمة المأسوية فأنها حرب تدل على شجاعة الانسان وتجبرة وجبروته وعلو شأنه .

وصراع الانسان مع الله أمر لا يفهم ولا يقبل مع التوحيد الذى هو قمه العقائد فى الاسلام .

ولم يجد العرب أنفسهم فى يوم من الأيام على نحو يضعهم فى صراع مع القدر وذلك لإختلاف طبيعة البيئة الصحراوية عندهم عن طبيعة البيئة الجبلية فى اليونان ومن هنا فأنهم لم يعرفوا هذا اللون من الصراع حتى فى فترة جاهليتهم السابقة على الإسلام .

بل أن االوثنية العربية لم تكن مؤهلة لهذه المفاهيم ، إذ لم تكن وثنية أصلية بل كانت صورة مشوهة من دين قائم على التوحيد لذلك لم يكن لها جذور عميقة أو تقاليد قديمة كما كان الشأن لدى الوثنيات الأخرى ومن هنا فقد ارتبط المسرح اليونانى بالأسطورة إلى حد بعيد ، وجدفيها المؤلفون اطاراً يصورون فيه الصراع بين الانسان والقوى الالهية ، ولما كانت هذه النزعة وثنية فى طابعها لذلك لم يقرها الإسلام أو يقبلها ،

كذلك لم يكن من الطبيعة العربية مثل هذه الاستعراضات التى تقوم على الترانيم والأناشيد والرقص .

ولقد استعانت الكنيسة المسيحية فى القرن العاشر بالمسرح أيضاً فى عرض فكرتها ، بعد أن سقط المسرح الوثنى مع سقوط الأمبراطورية الرومانية فكانت تقدم القداس الدينى ثم تبعثه بصورة تمثيلية طقوسية قصيرة كان يمثلها القساوسة بعد القداس فى قلب الكنيسة ، ثم تطورت إلى التمثيليات الدينية الطويلة التى تمثل على أعتاب الكنيسة أو فى ساحتها وهى المعروفة بتمثيليات الأسرار عن معجزة ميلاد المسيح ثم آلامه ، وآلام الشهداء الذين أوذوا فى سبيل المسيحية .

وقد كان المسرح وسيلة لتفسير نظريات المسيحية الفلسفية التى لم تكن من اليسير فهما إلا بعرضها على هذا النحو .

وتقوم فلسفة المأساة الغربية على (الخطيئة والقصاص والغفران) وترى أن

الانسان مرتبط بخطيئة أوليه وهى خطيئة أدم ، وهناك مفهوم الصراع بين الآلهه والقدر ، وبين الانسان والخطيئة ، ويبدو البطل فى صورة المتحدى لارادة الله والمتحدى للقدر .

وفى رواية (فاوست) نجد أنه يتحدى إرادة الله ويتطاول على الشجرة المحرمة وقد كانوا يرون أنه مجرماً ومخطئاً يجب أرسالة إلى الجحيم ، ثم تحول الراى فى المأساة مع تحول المجتمع الأروبى فقالوا أنه صريع القدر .

ويمكن القول جملة بأن هذا اللون من الأدب غريب على الذوق العربى والمزاج النفس العربى ، فهو خلاصة كلى لمفاهيم دينية وثنية أو غربية مسيحية

تقوم على فلسفة اساسية قوامها الخطيئة التى لا يعترف بها الإسلام ولا يقرها والتى ليس لها أى صدى فى الأدب العربى فضلا عن صراع القدر وصراع الآلهه وكلاهما غريب عن النفس العربية .

بل أن نهاية القصص وخاتمة التراجيديا فى مفهوم الأدب اليونانى والغربى يجب أن تكون شريره ، ومصدر هذا أن التراث اليونانى الغربى كله يرى أن الأنسان ثمرة الخطيئة وأن حياته تكفير عن هذه الخطيئه وأنها لا قيمة لها بينما يرى الأدب العربى وفكره وآدابه بان الإنسان كائن حى وحياته لها قيمتها الخالصه وأنه ليس مسئولا عن خطيئة غيره ، وأن الخطيئة التى تتردد فى هذه الآداب هى خطيئة آدم وهذه فى مفهوم الإسلام قد غفرها الله له ولم يجعلها ذنبا لأحد من بعدة .

وفى مفهوم الأدب العربى المستمد من الإسلام إن الخير لا بد أن ينتصر فى النهايه وإن الشر لا بد أن ينهزم وينسحق ، وإذا كان المسرح وليد المعبد والكنيسه فانه يعد غريبا عن الأدب العربى حيث لم يعرف العرب مثل هذه الأعياد الصاخبة بمواكب خمر باخوس ولا ما يتصل بها من تماثيل وأناشيد وطقوس ورقص وإباحة والعرب فى صميم فكرهم أهل بديهة وإرتجال ، وفى بيانهم أهل إيجاز واختصار ، لا يحتاجون إلى التحليل الطويل ولا يهتمون بالتفاصيل التى تخرج عن جوهر الحدث أو الخبر ، وقد علمهم ذلك القرآن ووضع لهم هذا المنهج ، والمجتمع الإسلامى لا يعرف التجسيم ولا يجد فيه لذته الفنية ، كما يفعل اليونان والغربيون ، والفكر الإسلامى لا يقر الأساطير ولا يقبل الخرافة ويعتمد على الحقيقة التى يعقلها العقل والصدق الذى توكده طبائع الأشياء ، ويقف من الخالق سبحانه موقف التكريم ، ويسمو بمفهوم الألوهيه عن مشابهة

الخلق ، ولايقر وجود أرباب ،وقد صور زكى طليمات هذه الفوارق الدقيقه حين قال : إن العقيدة الإسلاميه على وضوح أركانها وجلاء تعاليها ومنطق أحكامها عقيده لا يشوبها لبس ولا غموض يتطلبان تحايلا فى التفسير .

فالوحدانية لا تقبل التأويل ولا تحتمل الشرك ، ليس هناك أرباب ولا أنصاف أرباب ، كما هى الحال فى الوثنيه ، كذلك لا توجد عقدة يتعذر فهمها إذ لا يوجد أب ولا أبن ولا روح قدس كما هو الحال فى العقيده المسيحيه .

وشعائر الإسلام على بساطة غنية وتقشف ظاهر فليس فى حاجه إلى عازف يعزف على ألة موسيقيه أو منشد ينشد نداءات كهنوتيه أو راقص يدور على نفسه ، مثل هذه العقيده القويه فى معنوياتها البسيطه فى شعائرها القائمة على مناهضة كل مظهر من مظاهر تعدد الأرباب وما يتصل به من فنون السحر لأحياء طقوسه ومناسكه لا يمكن أن تتمخض عن فن تمثيلى .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن العرب بطبيعة عقلهم ينظرون إلى الكليات عرفنا إلى أى مدى نجد التباين الضخم بين الأدب العربى وبين الآداب الغربيه فى مجال القصه والمسرح .

ومن ناحية أخرى فإن الصراع المأساوى أو الدرامى الذى هو عقدة المسرحية والقصة لا يجد بيئة طبيعية فى إيمان العرب ومعتقداتهم ، ذلك أن البطل المأساوى هو فى صراع دائم مع الآلهه والقدر ، أما الإنسان العربى فهو فى سلام مع الله الواحد الأكبر[1] لا يستطيع أن يتصور الصراع مع القدر والالهه على نحو ما كان يتصوره اليونان .

---

(١) عن نص لسمير العشماوى .

ورؤيا العربى واضحة : غير مضببه ولا يشوبها سحاب من الغمام وليست بين بين ، وليست فى صراع مع الطبيعه وكل هذه الرؤيا تنعكس فى الأدب العربى ، وهى مضادة لرؤيا الغربى : بحكم الطبيعه الصخرية الجبليه : والضباب والغمام والظلام والصور التى بين بين وإذا كانت المأساه وحركتها هى خروج من ظلام إلى نور بعد احتراس تدور كلها فى اجواء بين بين فهى لا تلائم بشكلها طبيعة العربى .

* * *

وإذا كان طبيعه العربى تتعارض مع هذه الفنون : (القصة والمسرحية والتراجيديا والمأساة والملهاة) فإن هناك ملحظا آخر هو ان الطقوس فى المسرحيه يقوم بتمثيلها جماعة من الناس ، بينما المناسك فى العبادات الأسلامية يقوم بها جميع الأفراد ، أى إنهم لا يشهدون طائفة منهم تقوم بتمثيل هذه الذكريات بينما يقف الباقون يتفرجون عليهم[1] .

وفى مهرجان المناسك تشترك الامة كلها فى الأدوار المختلفه .

من هذه العوامل المختلفه يتبين كيف أن إصالة الأدب العربى وذاتيته هى التى حالت دون وجود المسرح وتقبله ، وأحرى بنا أن نقول انه إذا لم يوجد المسرح عند العرب فى جاهليتهم فأحرى به ألا يوجد لديهم بعد الأسلام الذى قضى على تلك الوثنيه واعاد إليهم دين التوحيد كأصفى وأنقى ما يكون .

وقد دارت مساجلات كثيرة حول خلو الأدب العربى من الملاحم

---

(١) أورد هذا الملحظ المرحوم على أحمد باكثير .

الطويله والقصة والتراجيديا وظن كثير من الباحثين إن ذلك قصور أو نقص فى هذا الأدب ، وحاولوا الدفاع عنه والاعتذار فيما يظن أنه قصور فيه .

ومما يذكر فى هذا ما كتبه الدكتور زكى مبارك رداً على ما قاله أحمد أمين من قصور الأدب العربى لأنه حرم من الملامح الطويله والقصة ، قال « هذا الحكم يشهد بأن أحمد أمين يجهل طبيعة الأمة العربيه بعض الجهل ، إن العرب ليس فى طبيعتهم إن يانسوا بالمنظومات المطولة فى القصص والتاريخ هو يتوهم أن العرب كان يجب عليهم أن يسلكوا فى الشعر مسالك اليونان وذلك خطأ فظيع .

أن عبقرية العرب ليست فى القصص ، وإنما عبقرية العرب فى الغناء والتعبير عن الأنفاس الروحية ، فإن امتازت لغات الشرق والغرب بالمنظومات الطويله فى القصص والتاريخ ، فقد امتازت لغة العرب بأكرم أثر عرفه الوجود وهو القرآن ، وهو حجة اللغة العربيه يوم يقوم التفاخر بين اللغات والأحساب » .

وعندما أخذ توفيق الحكيم فى كتابة مسرحياته واتخذ من الأساطير اليونانيه مصادر لبعض هذه المسرحيات واجه من النقاد العرب غير المنتمين إلى مذهب النقد الغربى الوافد معاضة تكشف عن الفوارق العميقه بين النفس العربية والأسطوره اليونانية .

ومن أوجه الإعتراضات :

(أولا) الالهه فى الميثولوجيا الأغريقية تدفعها حيوية عارمة إلى كل تصرفاتها حيوية لا تعرف العدل والحق والخلق والضمير لأنها حيوية عاتية باطشة فليس لديها ما يمنع من صب كل هذه اللعنه على (أوديب) لمجرد

شهوة حقد من (أبولون) كذلك صنعت مع هرقل ، كذلك صنعت مع برمو ثيوس وغيرها .

أما الاسلام فأنه ينبذ نهائيا فكرة الشهوة والظلم عن ذات الله ، ومن هنا فان فكرة القدر فى الاسلام لاتتفق مع الفكرة الاغريقية ، ومعنى هذا أن الاسلام يحمل فكرة مستقلة مختلفة فى طبيعتها الاصلية عن طبيعة الفكر الأغريقى .

ومن المقرر أن مترجمى الفلسفة الاغريقية واليونانية لم يستطيعوا أن يدخلوا الاسطوره والتراجيديا إلى الأدب العربى الذى كان مستعليا بنفسه وذاتيته وقائما على التفاخر والشمم الحاجز عن الاعتراف من منزل أدب وثنى ، ولكن التغريب والغزو الثقافى استطاع أن يفرض هذه الألوان على الأدب العربى بالترجمة والتأليف والتمثيل ومن الحق أن نقول أن النفس العربية لم تقبلها وأن ذاتية الأدب العربى لم تتمكن من اساغتها وهضمها وهى ماتزال حتى الآن غريبة منعزله لم تتمكن من الانصهار ولم يتقبلها المزاج العربى والروح العربية الاسلامية .

الفصل التاسع

حركة الرفض فى الأدب العربى الحديث

تعرض الأدب العربى فى القرن الرابع الهجرى لحملات ومحاولات استهدفت اخراجه من ذاتيته وخصائصه ومضامينه الأساسية ، ولقد تأثرت مجريات الأدب بهذه الحملات والمحاولات التى أتصلت بالأسلوب والمضمون وحاولت دفع الأدب العربى إلى منهج بلاغى غير منهجه الأصيل وأخراجه فى نفس الوقت من اسلوب القرآن كما طرحت على مضمونه نزعات الإباحة والزندقة والخمريات والغزل بالمذكر .

ولقد تأثر الأدب ثمة تحت ضغط الضربات التى تحملها الأيدى الغربيه ذات السلطان والنفوذ والتى كانت تستهدف تحريف المناهج وتزييف المفاهيم ولم يقف الخطر عند الأدب العربى وحده ولكنه تجاوزه إلى كل ميادين الفكر الاسلامى وواجة المجتمع الأسلامى أزمه من أخطر أزماته العقائدية والفكريه ثم لم تلبث « الإصاله » أن لفظت الزيف وطاردت الشبهات وحررت الأدب العربى بل الفكر كله من خطر الهلينية والفارسيه والهنديه واليوم يواجه الأدب العربى فى العصر الحديث نفس الموقف فى خلال الصراع الدائر بين (أصالة) الفكر الاسلامى بعناصره المختلفه ومنها الأدب وبين التحديات التى يفرضها خطر التغريب .

ومن عجب أن القوى الجديدة وجدت فى جميع عناصر الشبهات القديمه مادة خصبة لاثارة الأزمه من جديد من منطلق عصرى هو رفض الحضارة العربيه الأسلاميه وتغليب الرموز الدينيه غير الأسلاميه على الأدب العربى وقد اتخذت القضيه منطلقها من مفهوم الفكر الغربى الوافد . والزائف

الذى يصور الإنسان تصوراً مادياً خالصاً ويتكأ اتكاءاً شديداً على نظريات فرويد وماركس وداروين وسارتر وليفى بريل ودوركايم وماركوز[1] فهى تلغى الغاءاً كاملا مفاهيم الترابط بين الروح والمادة والعقل والقلب والدنيا والآخرة على النحو الذى يقوم عليه الفكر الإسلامى والأدب العربى وبذلك تقدم للعرب مفهوما يتعارض مع أصول ثقافتهم وجذور عقيدتهم .

والرفض الذى تفرض أشكاله على الأدب العربى ، تختلف عن مفهوم الرفض الأصيل فهو رفض مطلق ، لا ماض له ولا مستقبل ، ولا يرتبط بهدف معين ولا يرمى إلى غاية ما ، ثم هو رفض شامل على مستوى كل القيم والعقائد والمفاهيم التى جاءت بها الأديان والعقائد .

ولقد يوجد الرفض فى الأدب أدق الفكر عامة من خلال مخطط واضح ومنطلق أصيل ، يستهدف نقد الواقع وتحريكه ، ثم تحريره من عوامل الضعف والتخلف . وذلك رفض نزيه مضىء له هدف وغاية وطبيعة خيره ، وله رباط قائم مع الواقع والحياة مع محاولة تجديدها وإصلاحها ودفعها إلى الأمام وإلى التقدم ، أما هذا الرفض الذى طرحته هذه الظاهرة التى عرفها الأدب العربى قبل منتصف السبعينات والتى لم تلبث أن سقطت سقوطا مزريا وانكشف هدفها ودافعها وإن ظلت لها بقايا أخذت تستشرى كرة أخرى بعد النكسة - هذا الرفض الذى حملته رياح التغريب - فقد كان واضحا من مفاهيمه ومصادرة أنه ليس أصيلا وليس منطلقا من جذور عريقة وليس

---

(١) راجع دراستنا عن هذه المناهج الفلسفة فى كتابنا (التفسير الاسلامى للفكر البشرى) .

عربى الطابع ولكنه وافد غير صالح للتربة العربية ، غريب لايلتق بالنفس العربية ولا بالمزاج العربى الذى شكله الإسلام .

ومن هنا فقد وضح تحت ضوء الأصالة العربية الكاشفة أن هذا الرفض إنما هو عداء للعربية والعروبة والأدب العربى والفكر الإسلامى والإسلام نفسه أو أنه صورة أخرى من محاولات الهدم التى حملت لواءها المناهج الوافدة وكما وصفه أكبر المستصدين لهذه الظاهرة والمحللين لها (الدكتور عبده بدوى) حيث يقول :

إن الرفض إنما يعنى السخط على الوجود العربى لصالح الأحقاد التى تغلى فى النفوس ، ورفض الحضارة الإسلامية والعمل على تقويضها من الداخل ، ومن خلال الفكر أن الرفض هنا على مستوى الشعوبية تتحدد ملامحه فى تخريب القوة العربية من الداخل عن طريق الفكر تحت شعارات التقدم والتسامح . وأن الشعوبية هى المقابل القديم للرفض وكلاهما يتمثل فى إبادة العرب ونسف الإسلام وزعزعة الوجود العربى والدعوة إلى الانفصال والاقليمية والقوميات المحلية المتعددة وعدم الاعتراف بالكيان العربى الواحد [1]

وهكذا تحتضن حركة « الرفض » الأدبية الحديثة عوامل الشعوبية القديمة فهى مثلها تنادى بإعادة العلاقات الوثنية القديمة وإعادة احياء الصفحات الفاسدة من التاريخ التى أثارها وأوقد نارها : بشار وابن المقفع والخليع والرقاشى وابن يسير وسهل بن هارون وأبو عبيدة معمر بن المثنى .

وقد كشفت دراسات كثيرة فى الأعوام الأخيرة اتجاهات هذه الحركات

---

(١) الثقافة ديسمبر ١٩٦٤

القديمة وقربتها إلى قراء الأدب العربي بل وجعلتها مادة الأدب العربي فى عصور الإسلام الزاهرة ، وفى مقدمة هؤلاء الدكتور طه حسين الذى أعلا صفحات هؤلاء الزنادقة قال : إن هذه الزندقة ليست إلا حزب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ومحافظتهم ودينهم بنوع خاص ، ويأخذ شعراء الرفض أو شعوبي العصر « بنظرية أفضلية الاجناس بل إنهم لا يختلفون كثيراً عن رينان الذى حكم على القضية السامية بجدب الخيال وعدم القابلية للخصب فنحن نراهم يقولون بانحطاط العرب وانحطاط أدبهم ويقولون أن حضارتهم حضارة رمال وأنه لا أمل فى شىء يكتب بالحروف العربية وأن الحضارة العربية لا تخرج عن كونها (ساعى بريد) بين اليونانية وأوربا وأنه لم تظهر فيها القصة والملحمة والتصوير والنحت والموسيقى الهارمونية ، وكانت عملية القصور هذه إن صح قولهم - قاصرة على الأمة العربية » .

« ويقولون إن العربي لا يخرج عن كونه طفلا أو هيكلا عظميا ، وهم يعملون دائما على انتقاص التراث العربي ويرون أن الإسلام أصاب المنطقة بالعقم ويشككون فى القرآن ويقولون إنه خلاصة تركيبية للثقافات السابقة عليه ويقبلون التراث الجاهلى والمسيحى فى المنطقة ولكنهم يرفضون التراث الاسلامى ويعتبرون المأذنة جثة يجب دفنها مع الأرض والسماء . ويدعون إلى مطاردة الإسلام فى المنطقة العربية ، ومن الملاحظ أن هذا كله يقال دون تبرير أو نقلا عن مصادر مغرضة وهم يقيمون جسراً بينهم وبين كافة الشعوبيين الذين طواهم الزمن ، فهم يعتمدون على الشخصيات المهزوزة فى الإسلام ويركزون عـلى الشعراء الذين يمقتون العرب مثل بشار وأبى نواس .

، وفى الوقت الذى يسخرون فيه من العرب ويعتبرونهم رمالا وقططا

عمياء، وفيراناً وأغربة نجدهم يركزون على الأمور التي تقف في مواجهة الاسلام والعروبة، فرموزهم تتحدث عن (سدوم ، أوشيم ، بعلبك ، عين نائيل ، وعشتروت ، أوديب ، بعل ، النار ، فينق ، تموز ، الصلب ، الحلجلة ، الطوفان ، الوثنية ، بابل ، قرص ، قرطاجنة ، لبنان ، أشور) .

« ونراهم يركزون على الأساليب الضعيفة في العربية ويعملون على تهشيم الجملة فنرى في شعرهم كلمات : الواحه الهناك ، الخاطى الأصيب بالعمى ، في الملجأ الوراء ، الوراء قرطاجنة) ونرى بعضهم يكتب ديوانه بالحروف اللاتينية .

« ثم يعمدون إلى تشويه النعمة العربية ، وذلك بتعدى الشعر المتجدد وشعر التفعيلة إلى قصيدة النثرة وإلى تيار آخر سموه (شعر بنثر) » .

« وهم ضد الوحدة العربية يدعون إلى القوميات الصغيرة مثل الفرعونية والقبطية و الفينيقية والبربرية ويسمون عصر الوحدة مع مصر عصر الحذاء الذهبي .

« وهم يقومون بعملية إعدام المقومات العربية ، فاذا كانت المنطقة العربية تؤمن بالله ، فانا نراهم يعلنون أن الله مات في المنطقة .

ويقول ادونيس عن نفسه (انى مهيار هذا الرجيم ، إنى خائن أبيع حياتى ، إنى سيد الخيانة) ويقول أنسى الحاج (جسدى امرأة)[1] .

(٢)

تتمثل ظاهرة الرفض في عدد من التحديات :

(أولا) كسر عامود الشعر (ثانيا) هدم اللغة العربية

(ثالثا) إدخال الرموز الدينية (رابعا) معارضة العروبة والدعوة إلى الفينيقية.

(خامسا) الهجوم على التراث .

---

(١) عن أبحاث الدكتور عبده بدوى في الرسالة خلال عام ١٩٦٤

اولا : كسر عمود الشعر :

إذا كان مفهوم الرفض فى إجماله هو رفض قيم الفكر الإسلامى والثقافة العربية فان أخطر ظواهر الرفض هو تحطيم عمود الشعر وقد حمل شعراء الرفض لواء الدعوة إلى تحطيم القيم الأساسية للثقافة العربية والأداء العربى الأصيل، وطريقة الوزن وسلامة العبارة وصحة الصياغة بما يستهدف أساسا للقضاء على الشكل التقليدى الذى عرفته العربية منذ ألفى عام ، ولقد تبدو مسألة الشعر مسألة جانبية ولكنها فى واقع الأمر قضية أساسية فى بناء الوجود العربى وفى الفكر العربى الإسلامى . إذ أنها تقوم أساسا على البلاغة العربية والمحافظة على مستوى البيان العربى مرتبطا ببيان القرآن فهى تهدف إلى إيجاد فجوة واسعة تعين على عملية التخلخل التى تحمل لواءها العامية وهى فى نفس الوقت تحاول أن تنفى عن النفس العربية تلك الأصالة فى الصورة والأداء والجرس والأثر النفسى الذى يهز ويحرك المشاعر .

ويحاول الشعر الحر فضلا عن هدمه لبلاغة الأداء العربى إدخال مفاهيم زائفة ليست هى من طبيعة النفس العربية ، ولا تتفق مع المزاج العربى الذى صنعه الإسلام ، وحاول أغلب هؤلاء الشعراء تقمص شخصيات الشعوبيين القدامى أمثال مهيار الديلمى والحلاج وكذلك تبدو الغرابة الواضحة التى لايقرها الذوق العربى ولا تتفق مع المزاج العربى الإسلامى فى مواجهة (الإله) بمفهوم على هذا النحو من السخرية ومن الحق أن أصحاب هذا الشعر إنما يتحدثون عن معبوداتهم وعما يوجد فى كتبهم ، أما الله سبحانه فهو متعال على ذلك كله علوا كبيرا وهو فى نظر المسلمين مختلف تمام الاختلاف من ذلك الجزى الذى يتناول به هؤلاء آلهتهم إما

من دخل من شعراء المسلمين دائرة الخلاص فانهم وشأنهم فى عقيدتهم وفكرهم وستلفظهم أصالة الفكر الاسلامى .

ولما كانت القصيدة العموديه تمت بصلة كبرى إلى التراث العربى فقد جاءت الحملة القاسية عليها ومن هنا اتسمت ظاهرة الشعر الحر بالرموز والأساطير وتهشيم الجملة العربية وفى ذلك دلالة سقوطها وهزيمتها ، ذلك أن البدائل إن لم تكن أقوى أثرا فى النفس العربية وأصدق أصالة فانها ان تصل إلى شىء وقد وضح أن هدف الروافض (تتويه) النغمة العربية الممثلة فى البيت والتفعيلة باعتبارهما وجها وملمحا فى الوجه الشعرى العربى فضلا عن إن قصيدة النثر لا تجد قبولا فى النفس العربية مهما أحيطت بالزخرف والبريق ، وسيظل الشعر العربى يتحرك فى إطار الأصالة العربية والأخلاقيات ولن تصلح له تفعيلة غير عربيـــة أو نبرة منقولة من الشعر الانجليزى .

° * °

ثانيا : هدم اللغة العربية :

وتتصل حركة الرفض بالدعوة إلى العامية وهدم اللغة الفصحى والقول بأن لغة الشعب هى العامية والدارجة ، وهم يحاولون أن يقارنون اللغة العربية فى هذا المجال باللغة اللاتينية التى تحولت عاميتها إلى لغات أقليمية ويتصل بهذه الدعوة كتابة العامية بالحروف اللاتينية . وهناك من يدعو إلى تحرير اللغة من الأعراب .

ويحاول دعاة الرفض تغليب عامية معينة هى عامية لبنان ويرددون

بأنها وسيلة التعبير المثلى ، وكذلك فيما يحاولون من كتابة هذه العامية بالحروف اللاتينية .

ويتركز تيار التدمير فى محاولة إحلال عامية الجماهير محل العربية الفصحى الموجودة ولا ريب أن محاكمة اللغة العربية إلى تاريخ اللغة اللاتينية هو من الأمور المظلة بالفساد والمغالطة لاختلاف البين بين اللغتين وإلى تفرد اللغة العربية بالصلة العميقة بالقرآن الذى أعطاها هذا الامتداد والعمق والسعة خلال أربعة عشر قرنا على نحو لم تعرفه لغة من اللغات فى العالم كله .

وكذلك فان ما يقال عن القرآن من إنه خلاصة تركيبية لمختلف الثقافات التى نشأت فيه وإنه دين صحراوى إقليمى فان هذه الكلمات قد جرت أول ما جرت على ألسنة دهاقنة الاستعمار من أمثال كرومر وزعماء المبشرين من أمثال زويمر وإنها لا تمثل أى حقيقة خالصة لوجه العلم ، واعتقد أن ما حاول بعض المستشرقين من أمثال جاك برك إعلانه من فرح غامر بقيام مدرسة تموز فى بيروت التى تعمل على التخلص من الفصاحة والأصالة. اعتقد أن هذا كله قد تبدد أمام ضوء الحقيقة التى تكشفت بعد أن زال ذلك الغشاء الكاذب وأمام صلابة الأصالة العربية التى لا تغلب .

فقد فشلت ما تنطوى عليه أحقاد خصوم الفكر العربى الاسلامى من تحول اللهجات العربية إلى أن تصبح لغات بالرغم مما يجرى فى مؤسسات علمية من اهتمام بالعاميات وتاريخها .

ولا ريب أن خصوم اللغة العربية هم العاجزون عن أدائها الذين لا يستطيعون أن يزاحموا أهلها ومن هذا العجز يبدأون حملتهم بالخصومة

والحقد ، ولن تستطيع محاولات تهشيم الجملة العربية ، واستعمال الأساليب الضعيفة أن تخلق أدبا مقروءا أو مقبولا .

* * *

ثالثا : ادخال الرموز الدينية :

وتجعل حركة الرفض من أبرز معالم دعوتها : إدخال مفاهيم دينية لها طوابعها الخاصة إلى مفهوم الأدب العربي العام بطابعه الإسلامي على نحو من أنحاء التيسير . ومن حيث أن أكثر حملة لواء حركة الرفض فى الأدب العربى الحديث من غير المسلمين والعرب ويتابعهم بعض الذين لم يتعمقوا فهم حقيقة الإسلام وجوهره ، أو الذين كانوا فى موقف المعارضة منه بحكم تحديات خاصة فى الطفولة أو للتبعية الفكرية فى مطالع الشباب وهذه المصطلحات والرموز يجرى أغلبها حول الخلاص والتطهير والخطيئة . وربما كان لمتابعة هؤلاء لبعض الأذكياء من حملة لواء الدعوة إلى الرفض هو الذى جعلهم يغفلون عن فوارق المعنى والمضمون بين البيان العربى الأصيل وبين المفهوم الدينى الخاص الذى استعمله لها أمثال لويس عوض ويوسف الخال .

وترمى هذه المحاولة إلى فرض طابع كنسى وتوراتى على الأدب العربى.

ولقد غاب عن خاطر هؤلاء أن الأدب العربى ينكر طوابع الرمزية والغموض ولا يرى حاجته إلى معايشتها ، ذلك أن الأدب العربى أنما ولد فى الوضوح والضوء والكلمة الصريحة وفى أفاق تطلع منها الشمس مضيئة والنهار مشرقا والكلمة هى الكلمة فى الوجه ومن بعيد .

ولقد اتسم الشعر العربي بسمة الوضوح فى كل عصوره فهى سمة من سماته الفنية المميزة ، حتى لقد اعتبرت النماذج القليلة المتورطة فى الغموض المعمى نماذج بعيدة عن بلاغة العرب ووضع النقاد لتعقيداتها نعوتا سيئة محذرين من التورط فى أمثالها ، وطالما يفكر العرب بعقلية عربية أصيلة فان الرموز لا تجد مجالها فى شعرهم أو أدبهم ولا ريب أن الأصول العربية المقرره تدحض هذا الغموض وترفض هذه الرموز لمنافاتها للاصالة ، .

أما الخطيئة والفـــداء والخلاص فهى مصطلحات لا هوية خاصة وليست عامة لأنها تنبعث من فلسفة خاصة وتقوم على تفسير خاص لخطيئة آدم .

ويرى الإسلام موقفا آخر بالنسبة لها ، فالأدب العربي لا يستعمل الخطيئة وإنما يستعمل الاثم ولا يستعمل الفداء وإنما يستعمل الكفارة ولا يستعمل الطلب ولكن يستعمل القتل والاستشهاد ولا يستعمل الخلاص ولكنه يستعمل النجاة[1] والمسلمون لا ينظرون إلى التضحية فى مجال النضال على هذا النحو الفلسفى الذى يرسمه بعض شعراء لبنان .

والخطيئة فى لغة العرب الجاهليين ثم فى لغة المسلمين لا تحمل شيئا من معانيها ولوازمها فى مفهوم اللاهوت ، وإن كان اللفظ واحداً ومعصية آدم عند المسلمين كسائر المعاصى تمحوها التوبة وليست متعلقة بأى فرد من البشرية حيث لا يرث مولود خطيئة والد (وأن لا تزر وازرة وزر أخرى وإن ليس للانسان إلا ما سعى وإن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزء الأوفى -) كما جاء فى القرآن الكريم .

---

(١) من بحث للاستاذ محمود محمد شاكر « الرسالة ١٩٦٤ » .

رابعا : معارضة العروبة والدعوة الى الفينيقية :

تحاول دعوى الرفض أن تضرب كل أمجاد الآمة العربية وتاريخها ووحدتها وتعمل على تحطيمها والحيلولة دون قيام ترابط وطرح شعار الفينيقية كتراث مقدس ومثله دعوة الفرعونية فى مصر .

وقد عمدهؤلاء إلى التشكيك فى قيم العرب والعربى ورميهما بالانحطاط .

ولم يثبت حتى الآن أى اتهام من هذه الشبهات التى رددها المبشرون والمستشرقون عن أن ضعف العرب أو تخلفهم إنما يرجع إلى الاسلام ، بل العكس من ذلك هو الصحيح فى تحرير الرأى لدى معظم الباحثين المنصفين وإن العرب المسلمين لم يتخلفوا ولم يقعوا فى مرحلة الضعف إلا حين تجاوزوا القيم الاسلامية القرآنية .

وإن كل ما يرددونه من وصف العرب بالغراب أو وصف حضارة الاسلام بأنها حضارة رمال كل هذا ليس إلا مجموعة من الأحقاد التى لا تثبت أمام الحق والعلم والتاريخ الصحيح .

بل أن العرب هم الذين حملوا إلى البشرية جميعا أصدق مفاهيم التوحيد والتحرير من العبودية البشرية وتحرير العقل والقلب من الوثنية والاباحية.

وإن الذين خرجوا عن قيم أمهم هم الذين يلاقون مشاعر النفى والغربة والضياع والتزق . ولا ريب أن العرب هم الذين أهدوا إلى البشرية : حضارة التدين وحرروها من مظالم الفرعونية والقيصرية والامبراطورية وإن الاسلام قد شكل الآمة العربية تشكيلا جديداً تحطمت معه كل مفاهيم

الوثنية القديمة ، بل هو الذى أعطاها مفهوم العروبة نفسه ولم تكن من قبله إلا قبائل متصارعة .

ولقد يدعو بعض المثقفين اللبنانيين إلى الفينيقية فى محيطهم فذلك شأنهم ولكن الفينيقية مهما بلغت من مكانة فلن تفرض نفسها على شبر واحد خارج لبنان .

° ° °

خامسا : الهجوم على التراث :

وعمدت الحركة أيضا إلى تحطيم التراث العربى الاسلامى وتشويهه فيما جرى إثارته من شبهات حول أبى العلاء المعرى وابن خلدون وغيرهما ونسبة فضلهما وثقافتهما إلى الرهبان والأغارقة .

وقد حاول بعضهم اتهام ابن خلدون بأنه أخذ علمه من الاغريق ، وثبت كذب هذه الدعوى ، وجرت المحاولة إلى استغلال بعض أبيات من الشعر (الزائف فى نقله) للترويج لاتهام أبى العلاء .

ويجرى من خلال ذلك الاهتمام بالوثنية الغربية أو ابراز مفاهيم زائفة من تفسيرات الأديان التى قضى عليها الاسلام وقال فيها كلمة الحق .

ولعل من أبرز عوامل التعصب والحقد هو أن محاولة الدعوة إلى رفض التراث الاسلامى وهو الكثرة الكاثرة والمظهر الأوسع والأعلى والأعمق للعقل العربى والنفس العربية بينما يلح على مفاهيم التراث الوثنى والمليني وغيره مما ذهب وانتهى وتحطم مهما كانت أدوات الحديث عنه براقه ولامعة .

* * *

وقد وصل المحللون لهذه الظاهرة إلى اكتشاف المخطط الاستعمارى الصهيونى الذى يتستر خلفها والذى يستهدف القضاء على مقومات العروبة والقرآن والإسلام واللغة العربية . وقد حاول هذا المخطط أن ينفذ إلى غايته من نقطة جانبية لاتثير الشبهة ، كعامود الشعر ، ظنامنهم أنه إذا أمكن القضاء على الفصحى فان الأمة العربية كلها تتشتت وتتمزق ، وقد تبين أن محاولات دعاة بعض الحركات الباطنية والشعوبية لم تستطع أن تثبت فى الميـــدان أمام الحق فان أصحاب الدعوه إلى الرفض قد جهلوا طبيعة الأمة العربيـة وعجزوا عن فهم نفسية هذه الأمة ومزاجها الأصيل .

ولقد قامت محاولات كثيرة من قبل بمثل هذه الدعوة إلى الهدم ثم لم تلبث أن سقطت وتحطمت وعلا عليها صوت الأصالة العربية الحقيقية ، سقطت دعوة الفرعونية والوثنية العربية والدعوة المتوسطة وغيرها كثير .

وقد أشار كثيرون إلى أن هذا التيار خائن لروح العصر كما هو خائن للفطرة والأصالة .

وإن هذا التيار فى طبيعته يقوم على السخط الدينى ومقاومة الأخلاق ، معارضة العروبة وضرب المفاهيم الأساسية العميقة الجذور فى الأدب العربى .

ولن تستطيع تراث الوثنية وما قبل الإسلام أن يعود إلى السيطرة من جديد مهما تآزرت على ذلك كل قوى التغريب لأنه بطبيعته غير صالح ، وأن البشرية والفكر الانسانى قد تجاوزا مرحلة الطفولة البشرية ومرحلة الأساطير والوثنيات .

(٣)

ولن يضير قوة ضخمة كالأدب العربي أن يتصدى لها بعض ذوى الغايات أو بعض الموتورين والحاقدين الذين لهم غايات خاصة أو فى حياتهم تحديات معينة مما يجعل لخلافاتهم الشخصية حجما أوسع بتحويلها إلى خصومات كبرى ومن وراء أمثال هؤلاء قوى تقودهم وتحرضهم وتحاول أن تستغل تحركهم لأهداف ابعد مدى .

وقد كشفت مجلة (الحوادث) عام ٩٧٣ أى بعد مرور عشر سنوات على إثارة هذه القضية فى الصحف العربيه عن خلفيات الأحداث فاشارت إلى سيطرة التيار القومى السورى الاجتماعى وجريدة النهار على الحركة الأدبيه فى لبنان وتوجيهها وجهة خاصه فى مضادة العروبه والاسلام وذلك بقيادة تويني (جبران وغسان) ولويس الحاج ويوسف الخال .

وركزت على دور يوسف الخال الذى وصفته بانه متأثر أشد التأثير باستاذة شارل مالك الذى لم يكن معجبا بالتراث العربى وأبانت عن اتجاهه نحو النظريات البرجماتيه والفلسفة الشخصانية الغربيه وقال أن الاتجاه كله كان منصبا على الفكره اللبنانيه الضيقة وأن يوسف الخال قدم أثنى عشر تلميذا فى هذا المجال هم :

ادونيس ، توفيق صايغ ، يوسف حبشى الأشقر ، جبرا ابرهيم جبرا ، فؤاد كنعان ، فؤاد حداد ، انسى الحاج ، محمد الماغوط ، شوقى أبو شقرا ، رياض نجيب الريس ، لوراً غريب ، ليلى بعلبكى .

وقال الكاتب ألا أن التوازن أختل لصالح التيار الثانى وامتازت أيدلوجية تلك المرحلة تحت ستار التجديد والتحديث بتسخيف كل التراث العربى بما

فى ذلك ابن خلدون وابن سينا وابن الرومى وأن المقفع ، وبتقديس كل ما هو أجنبى ، سواء أ كان من النوع الجيد أم النوع المتوسط .

وفى شتاء ١٩٥٧ أطلق يوسف الخال مجله (شعر) التى لعبت دوراً كبيراً وخطيراً فى الحياة الثقافية وشكلت صفحات النهار الأدبية ومجله شعر ثنائيا ثقافيا تحت رعاية يوسف الخال وكانت الأسماء التى تستقبطها (شعر) تتحول إلى النهار وبالعكس .

وأمتلات صفحات النهار ومجلة شعر بترجمات موفقة للوركا واليوت وغيرهم وبمحاولات (طليعية) فى الشعر لجبرا إبراهيم جبرا وفؤاد رفقه ونزوق رزوق من فوائدها أن الأستاذ جبرا مثلا استطاع أن يتخلص من إداة الوصل فبدلا من أن يقول (أيها الشاب الذى يموت باكراً) خرج بتطبيقات لتحطيم اللغة العربية تحت بند التجديد فى مثل (يا الشاب اليموت باكرا) وبالصدفة مرة ثانية كان الأستاذ سعيد عقل يتابع جهودة من أجل تحديث اللغة وتطويرها عبر دعوته الصريحة إلى الكتابة باللغة العامية الدارجة (لبنان أن حكى) وبالحرف اللاتينى (يارا) فالتقى مع جماعة النهار وكان لقاءاً عظيما تجم عنه انسداد نوافذ لبنان الفكرية على المنطقة العربية ونمو انعزالية ثقافية دعمت الانعزالية السياسية فى ذلك الحين .

ويمضى الباحث فى الحديث عن هذا الاتجاه ويكشف خلفياته فيقول : فجأة توتر الجانب الفينيقى فى شخصية يوسف الخال فقرر الدخول إلى عالم المال وتفرق تلاميذة وكان أبرز هؤلاء التلاميذ : أدونيس وتوفيق صايغ وأنسى الحاج وحطت عين يوسف الخال على أنسى الحاج لتسليمة مفاتيح أبرشية الأدب فى النهار وانحرف توفيق صايغ يمينا حتى وصل إلى مجلة حوار ثم تاب وانحرف أدونيس يسارا حتى وصل إلى (مواقف) .

وكان أنسى الحاج رجلا غير قليل المواهب فهو كثير المطالعة خصوصا باللغة الفرنسية وعنده حاسة شم الكتب غير المعروفة كثيرا والتى يمكن الاستفادة منها إلى أبعد حد ممكن وهو أيضاً يؤمن أيمانا شديداً بلبنان ويعتقد أنه من أعظم الدول .

وأشار الكاتب إلى خطه هذه الجماعة من الرافضين وقد أطلق عليهم اسم (المافيـا الأدبية) فقال : أن أهم شرائعهم القول بأنه لا أدب ولا شعر ولا رسم ولا نحت فى منطقة الشرق الأوسط خارج الحدود اللبنانية وكذلك نهش اللغة العربية كلغة وكتراث واستخدام الكلمات واللهجه العامية بالاضافة إلى تركيب الجملة وفق الأسلوب الفرنسى ، وكذلك نهش جميع المفكرين والكتاب الأحياء ومنهم والأموات والذين تجرأوا وآمنوا أما بالعروبة السياسية أو بالحضارة العربية ثقافيا .

وهناك استثناءات مدروسة يسمح بموجبها ذكر بعض الكتاب من خارج لبنان إذا توفرت فيهم بعض الشروط .

ومن أعراف المافيا الأدبية أن يقدم الكاتب العربى الذى يزور بيروت أوراق أعتماده إلى النهار .

ويشير (طلال رحمه) إلى أن الشعراء فى لبنان يتفاخرون بالخروج على عمود الشعر يقول : بعــد حرب لا حصر لحدودها بين القدماء والمحدثين بدأت الحرب بين المحدثين أنفسهم وأختلف حوالى عشرة شعراء على الأقل حول الريادة فى الشعر الحديث ، كل واحد منهم يؤكد أنه أول من خرج على قواعد الخليل بن أحمد .

ويمكن أن يشار فى هذا المجال إلى مصدر الدعوة الرافضة التى تتمثل فى مجموعة من التيارات التى تعارض العروبة والاسلام ، والتى تعارض وحدة

العرب وتدعو إلى الأقليمية والتجزئة وأعلاء الدعوة الفينيقية والقومية السورية وسوريا الكبرى .

ومنها التيار اليسارى الماركسى الذى احتضن قصيدة النثر والشعر الحديث وكل ما يتصل بهزيمة اللغةالعربية فى أصالة مضامينها وبيانها القرانى .

يقول بعض الناقدين أن الشعر الحر تمتاز بطابع تراجيدى عميق وهو مغلف بدرجة من الحزن تكاد تجعله لونا واضحا من الفلسفة الوجودية وهذا الحزن يملا شعر (هؤلاء) وسبب الحزن أنهم أصحاب حلم لم يتحقق وأصحاب فردوس مفقود فهم يحلمون بفينقيا : هذا الحلم الكبير المعارض لطبيعة الأشياء ، يقتضى قدرا من الحزن والشعور بالمأساة لأنه حلم غير متحقق ، وهذا اللون من الشعر يمثله بوضوح شاعرهم الأول : أدونيس ، ا . ه .

وقد واجه نقادالأدبالعربىظاهرة الشعر الحر مواجهه صريحة وكشفوا عن ارتباطها بالمد الشعوبى الذى تحطم ، وكيف اتصل هذا المد بكل قوى التغريب والغزو الثقافى من ماركسية وملحدة ومادية الفكر بل أن بعض الكتاب الذينعرفوا بتقدير الابعاد الخفية ربطوا بين ظاهرة الشعر الحديث وبين المخططات الصهيونية من أمثال هؤلاء « عبد الله يوركى حلاق » الذى يقسم دعاة الشعر الحرإلى فئتين : الاولى ذات نية سليمة تهدف إلى نظم هذا النوع من الشعر لانه لايحتاج إلى مجهود ، يلجأ أصحابه إلى وضع اسم غريب للديوان مع وضع بعض الرســـوم الرمزية التى لايفهمها حتى صاحب الديوان نفسه .

أما الفئة الثانية فتتعمد تشجيع دعاة هذا الشعر لتقضى على الاصالة العربية ولتسىء إلى لغتنا الفصحى ، حتى أن كثيرا من الشعوبيين يروجون للغة العامية وبعضهم يروج للعامية اللبنانية بالذات أو المصرية

والغاية هي تفتيت أواصر الصلة بين الأقطار العربية وإيجاد فرقة أبدية بينهم والغاية كما تبدو تتصل بمخطط صهيوني استعماري ومن المؤسف أن نرى كثيراً من رجال الاعلام العرب هم من أصحاب هذه النظرية الغريبة .

ثم يفصل الباحث القول ويركز على أودنيس وسعيد عقل .

وهما ممن لهم شعر عربي أصيل وقصائد غنائية وجدانيه .

يقول عن سعيد عقل « مع الأسف فقد تبنى منذ بضع سنوات نظريه (العاميه) ثم غالى فنادى بلبننة اللغة وبابدال الحرف العربي الجميل بالحرف اللاتيني وأصدر كتاباً بهذا الحرف أسماه (يارا) وأخذ يشجع عدداً وافراً من مريديه والمعجبين بأدبه على أن ينهجوا نهجه هذا ووضع جائزة شهريه يدفعها غالبا لبعض هؤلاء الهدامين .

ويقول عن ادونيس « أما ادونيس فإنه انسان منحرف وهو الذي يتزعم هذه النزعة وأصدر من أجلها مجله شعرية يصدرها حسب المواسم وانني أدعو جميع اصحاب العقيدة العربية إلى الوقوف في وجه هذا الدعي .

أما عن رايه في الشعر الحر فيقول :

هذا النوع من الشعر غير قابل للحياة ، لأنه غير قابل للحفظ ولا للتلحين ولا سيما الغموض والضبابية والإبهام وهي أشياء يعتمد عليها أصحاب هذا النوع من الشعر .

« أن الشعراء الاصلاء ترفعوا عن هذا الكلام الغامض المبهم لأنهم لايريدون أن ينزلقوا إلى مستوى جماعة ماسارت في هذا الطريق إلا لجهلها قواعد اللغة وأصول النظم الصحيح . ولو كان لدينا القدرة على دخول

الشعر من بابه الكبير لما انحرفت إلى ذلك الطريق السهل . وأعتقد أن كل الدواوين التى كانت من هذه النوعية وجدت ما تستحقه من الاهمال والازدراء، ذلك أن الشعر صدىواحساس وشعور لايتقيد بزمان أومكان وشعراءنا جددوا قديما ولكن لم يتنكروا لعمود الشعر ولا خرجوا عن أوزان الخليل إلا مانذر ، ولم يخرجوا عن اطار الشعر العربى الأصيل ، بل عزفوا على قيثارة شعرنا المكونه من ستة عشر وترا أرق الالحان العاطفية .

(٥)

كذلك واجه النقاد وجهه النظر المنحرفه التى عرفت عن أمثال غالى شكرى وغيره من أعداء اللغه العربيه الفصحى متابعة لاساتذتهم من قادة التغريب وقد كشف خالد محى الدين البرادعى عن هذا التيار الحاد من الشعوبية حين عرض لنقد كتاب (شعرنا الحديث إلى أين) الذى هاجم خصائص الشعر العربى واللغه العربيه حقدا وانكارا وتعصبا ذميا . فاشار إلى أن هذا الكتاب صدر بعد هزيمة حزيران ورياح الغزو الفكرى تهب علينا من كل جانب حاملة معها هدفين (١) الحيلولة دون رؤيتنا أمة ذات حضارة وتاريخ (٢) إقامه سد بيننا وبين التقدم بما يتطلب هذان الهدفان من أسلحة وذخيرة فاشار إلى أننا أمه شاعرة ولغتنا لغه شعر والشعر من أكثر فنون الكتابة تأثيرا فى أرواحنا الشفافة وأن هذا الكاتب كان العامود الفقرى لمجله حوار اللبنانية وأنه طرح افكار الشعوبيين امتدادا لدعوة انهاء هذه الأمه تاريخا ووجودا ضمن ثلاثه خطوط :

الخط الأول : رفض التراث رفضا مطلقاً بعصبية وانفعال لان التراث الأدبى لأمتنا مرتبط بالدين أن لم يكن وجد لخدمة الدين أصلا وبذلك

اكتسبت اللغة العربية صفة القداسة لارتباطها بقداسة الدين وهذه الفكرة المهلهلة المكذوبة (أصلا وتاريخا وتفسيرا) لا مجال لتفنيدها هنا ، بل ادعو إلى مراجعة مؤلفات الاصمعى والجرجانى وابن رشيق وغيرهم من النقاد القدامى الذين نفوا أن تكون القيم الدينية مرتكزا لاعطاء الشعر قيمة فنيه وجماليه .

من خلال هذا الخط المشوه بنفذ غالى شكرى لمصالحة المنبوذين والتائهين ومعانقة الشعراء الذين من خلال عقدهم رفضوا بدورهم تراث أمتهم واسقطوا نقمتهم على كل ماخلفه لنا الاوائل دون غربلة أو تمحيص .

الخط الثانى : الذى اختاره ناقدنا كان [كسر جوهر اللغة] على حد تعبيره وتعبير أستاذه لويس عوض وهو يدعو إلى ذلك دون مواربة ولايكفى كما يقول أن يكسر الشعراء الشباب ميزان الخليل ويتخطوا التفعيله ، بل عليهم أن يحطموا جوهر اللغة وقد ترك هذه الدعوة عائمة مطاطة بلا تحديد أو تأطير ولم نفهم ماهو المقصود من كسر جوهر اللغة . هل يكون بتأنيث المذكر وتذكير المؤنث أم أن كسر جوهر اللغة هو إلغاء حركات الاعراب والجواب الوحيد هو تمزيق (القرآن) وإزالته من الوجود ، هذا الحدث هذا الكتاب الذى يمدنا باله ، ولايستطيع النوم والهدوء ما دام القرآن . الهائل هو ما يشغل بالفصاحة والبلاغة وحسن التعبير وجمال الرؤى وفنية الاداء .

الخط الثالث : هو رفض الشعر المفهوم وتسمية أصحابه بالرجعيين والسلفيين وكل قصيدة تطرب ليست فى رايه فنا وليست شعراً ولذلك هو يدعو إلى كتابة الشعر بالطريقة الاحلامية : مفردات غير متراصة لصفة

لاعلامة لها بالموصوف ، والرمز لاعلاقة له بالصورة ، والإسم لايمت إلى الفعل بصله ، هذا مع التحلل المطلق من كل مفهوم ينقل فى صورة شعرية أو كل صورة تنقل لنا فكرة عن جلال الفن ، ومن هنا ينفذ إلى مفاهيم السرياليه : لا ترابط ولا فكر ولا وجود ، دائما الهلوسة والهذيان والجنون المطبق ، ويقول خالد محى الدين البرعى أن غاية الكاتب هو الشك فى كل ما أنجبت أمتنا حتى لا نجد سبيلا إلا التوجه إلى الغرب وقد خصص لنا مدرستين ليخرجا شعراء عرباً هما اليوت وازراباوند ، متجاهلا أن الآديب نتاج بيئته وأن لكل لغة فنها وجمالها ورونقها ودعوته إلى ما أسماه « تحطيم الاصنام » التى تعوق تقدمنا الشعرى ومنها القرآن ، ونصيحته للشعراء بالتخلى عن كل ما خلف الاولون وعن كل المفاهيم الشعرية السائدة فى بيئتنا المعاصرة » (١) .

---

(١) مجلة الرسالة الكويتية سنة ١٩٦٤

الباب الخامس

مناهج الأدب العـــــــــربى

بين التبعية والأصالة

اولا : الأدب العربى والآداب العالمية ٠

ثانيا : تضييق دائرة الأدب ٠

ثالثا : كتب المحاضرات ٠

رابعا : الأدب المكشوف ٠

خامسا : خطأ نظرية التجديد المفرغة من الأصالة ٠

سادسا : الدعوة الى التمصير ٠



الفصل الأول

الأدب العربى بين الآداب العالميه

جرت أبحاث عديدة حول مكان الأدب العربى من الآداب العالمية ، ودوره فى العطاء والاقتباس ، وحاولت مدرسة التغريب ومذهب النقد الغربى الوافد أن تصورهذه المكانة على النحو الذى يوهم بانه تابع للآداب الشرقية أو الغربية .

وقد ظل الدكتورطه حسين فترة طويله يوحى برد مقومات الأدب العربى إلى أصول فارسية ثم عاد[1] بعد ذلك يقدم الأدب اليونانى على الأدب العربى ونسبة كثير من مقوماته إلى الأغريق .

ويبدو أن الدكتور طه حسين قد وجد نقدا لموقفه ، فعاد يصحح هذا الموقف ، أو انه لم يجد حاجة إلى أن ينسب مقومات الأدب العربى إلى الأدب الفارسى ، وأن المخططات المتجددة تحاول أن تضع الأدب العربى فى مجال التبيعة للأدب اليونانى وكذلك الأدب الفارسى نفسه ، وقد صاحبت هذه المحاوله تغطية قد ترضى بعض البسطاء وهى قول الدكتور إن الأدب العربى لا يمكن أن يقل عن الآداب القديمه الأربعة ، بل هو متقدم على الأدب اللاتينى والفارسى ، ثم قال « وإذا لم يكن بد من مناظر قديم ننحنى أمامه بعض الشىء فى إجلال فانما هو الأدب اليونانى » ثم قال أن الأدب العربى تأثر باليونان وبالفرس والهنود والأمم الأخرى .

وهى عبارة أقل ما توصف به أنها ذليلة لايقولها من له أقل إيمان وفهم للعروبة أو الإسلام .

---

(١) محاضرة الدكتور طه حسين فى نوفمبر ١٩٣٢ (براجم البلاغ) .

وهاجم الدكتور طه ما ردده من قبل امتداداً ومتابعة لبعض المستشرقين بما وصف بأنه دين الأدب العربي للفرس . ثم عاد فأكد ولائه للأدب اليوناني حين قال أنه أرقى الآداب الاربعة ويليه الأدب العربي .

ثم حاول أن ينسب كثيراً من اتجاهات الأدب العربي إلى اليونان

وهذه دعوى غالى فيها الدكتور واسرف حتى لم يعد أحد من الباحثين المنصفين بصدقة فيها ، ولا يرى أنه يصدر فيها عن علم يقيني أوسند على ، وقد دلت كل أراء الدكتور طه واتجاهاته إلى أنه صاحب ولاء للأدب الغربي وأن هذا الولاء لايمكن أن يأخذ طريق الدعوة إلا إذا ربط نفسه بالأدب اليوناني

ولا ينكر طه حسين الأثر الفارسي ولكن يرى مع بعض المستشرقين الذين لهم رأى فى ذلك أن تأثير اليونان أقوى ، وأن العقل الفارسي أيضاتأثر بالثقافه اليونانية إلى حد أن ابن المقفع كان عظيم الحظ من الثقافه اليونانية.

وقد واجه الدكتور زكى مبارك هذا الرأى حين قال : أن من المجاملة المخدرة أن يعلن الدكتور أن الأدب العربى أقوى من الأدب الفارسى واللاتينى ، وكان لا بد من التضحية بهذين الأدبين ليستطيع الدكتور أن يواجه المتحمسين لأدبهم بتلك الحقيقة القاهرة ، وهى أن الأدب اليونانى فى المكان الأول والأدب العربى فى المكان الثانى . وحين قال : أن الأدب اليونانى له المكان الأول من الناحية القصصية ، وإنه فى هذا الباب يمتاز إمتيازا صريحا لايقبل الجدل والنزاع .

وإن الأدب العربي له المكان الأول من الناحية الدينية ، وليس فى هذا غرابة فان البلاغة الدينية باب مهم فى أبواب البلاغيات فى الأدب القديم والحديث ، والمطلع على الأدب العربي يراه يذخر ويفيض بأنواع البلاغة الدينية وقد شغل ثلثمائة مليون من العالم شغلا موصولا بأروع أثر من البلاغة الدينية مثلا فى القرآن وعندنا أدب الصوفية وهو أدب عال جداً ، أفيستطع باحث أن يزعم أن اليونان كان عندهم هذا الصفاء فى الجوانب الروحية . وقال أن هناك شبهة ينبغى تبديدها فى هذا المقام . فقد يقال أن الأدب اليونانى كان أشد تأثيرا فى الآداب الاوربية الحديثة ، ولم يكن للأدب العربى مثل هذا التأثير البالغ .

ونحن نجيب بأن الأدب العربى سكت عنه الأوربيون عامدين لأنه يمثل الحضارة الإسلاميه هى حضارة كانت أوربا تبغى هدمها منذ أزمان ، ولأنه من جهه ثانية مصبوغ فى أكثر موضوعاته بصبغة الجد الرصين واوربا فتنت بما فى الأدب اليونانى من نزق وطيش وخلاعة ومجون ، ولا يخفى على الباحث المنزه عن الغرض الدينى والقومى ، أن أول ما يلفت الناس إلى الأدب هو ما فيه من الثوره أحيانا على التقاليد الدينية والأخلاقية والأجتماعية ، بدليل أن أكبر شاعر شرقى ، راج أدبه فى أوربا هو (عمر الخيام) لأنه كان شاعر اللذه والقلق والأرتياب[1] يضاف إلى هذا أن يقظة أوربا الحديثه اتفق وجودها فى أزمان كانت فيها الأمم الغربيه منحدرة إلى مهاوى الضعف والخمول فلم تستطع أن تقدم أوربا إلى العالم تقديما حسنا يصور ما كان له من روعه وجلال ، ويأتى بعد ذلك سبب آخر له أهميته :

---

(١) أن الشعر المنسوب إلى عمر الخيام مشكوك فيه (راجع الفصل الخامس فى هذا الكتاب).

ذلك أن العقل العربي يميل إلى « الإيجاز » في أكثر ضروب البيان ، فالأدب العربي في جوهرة أدب صادق من حيث دلالته على المعاني الانسانية ولكنه لا يصلح لجميع الناس لما فيه من الميل الغالب إلى إيجاز الإيجاز .

على أن هناك فرقا أدق في تقويم الآداب فليس الأدب الأفضل هو ما يصلح لجميع الأمم في جميع العصور ، ولكن الأفضل هو الذي يغني أهله ، كما أن المنزل الأفضل هو الذي يسع ساكنيه ، كما أن الثوب الأحسن هو الذي يوافق جسم لابسه :

كما أن الدواء الأنفع هو الذي يعود على شاربه بالصحة والعافية ، ولو نظرنا إلى الأدب العربي هذه النظرة لوجدناه أغنى أهله كل الاغناء ، والجاحظ الذي رماه الدكتور طه بالأسراف مظلوم أشد الظلم ، فهو لم يكن مسرفا لأنه فيما اعتقد لم يتعمد النض من الآداب الأجنبية ولكن جرى في الطريق الذي جرى فيه اسلافه ؛ وكانوا يعتقدون أن أدبهم أصدق الآداب وأنه أجملها وأشرقها ، لأنه شغلهم بأنفسهم ومحاسنهم ومعايبهم ، وحدثهم عن كل ما يحبون أن يتحدثوا عنه في جميع ضروب الحديث فأغناهم في الجد والهاهم في الهزل وأقنعهم في التشريع .

وحسب الأدب العربي قوة أنه فتن أهله وفرض عليهم أن يظنوا مخطئين أن الشعر لا يوجد الا في لغتهم ، وأن الحكمة لا توجد الا عندهم ، وأن القول الفصل لا يتيسر الا لخطبائهم وحكمائهم ، وهذا النوع من الغرور هو دليل القوة عند جميع الناس في جميع الأجيال .

ولو نظرنا في أوربا الحديثة لرأينا مصداق ذلك ، فالألمان يرون أدبهم أفضل الآداب ، والفرنسيس يرون أنفسهم أرفع الناس ذوقا وبيانا

والإنجليز يتوهمون أن الله لم يخلق أطوع منهم قلبا ولا أقوم لسانا ، وكذلك كان العرب فلما أطمأنوا إلى أنهم فى حاجه إلى حضارة فارس وفلسفة اليونان نقلوا من ذلك ما شاءوا ولكنهم رأوا أنفسهم أشعر الناس وأبلغ الناس ، » والواقع أن رأى الدكتور طه هو جزء من خطته التى يستمدها من مذهب النقد الغربى الوافد ، والتى تتخذ هذا المذهب سلاحا لفرضها وهى تهديم الأدب العربى من الداخل ، وخلق الازدراء به فى عيون أهله ، أو على الأقل خلق جو من الاعلاء بما يشبه القداسة لتراث اليونان وأدب اليونان وتبيعة الأدب العربى له أو نزوله درجة عنه ، والحق أن الأدب العربى لا يقارن بأدب اليونان ، أوجواز مقارنة الأدب اليونانى بالأدب الرومانى فى القديم أو جواز مقارنة الأدب الفرنسى والانجليزى والالمانى فى الحديث فتلك آداب من أرومه واحدة ومصدر واحد هو اللغه اللاتينيه وتمثل أمما لها طابعها وعقائدها وأديانها التى هى بالاضافه إلى اللغه مصدر الادب ومورده .

أما الادب العربى فقد نشأ فى أمه لها لغة خاصة هى العربيه ولها دين خاص هو الاسلام ، وهو من خلال الامة واللغة والدين قد تشكل فهو الاول فى مكانه بين أمته وهو الأول بين الآداب لانه أعطى أمته حاجتها وعبر عنها وصور نفسيتها .

وإذا كان مجال المقارنة هو المعنى الانسانى فقد كان الأدب العربى أكثر غنى فى هذا المجال واكثر عطاءا . وإذا قيل أن الأدب اليونانى قد عرف القصة والملحمة والمسرح ولم يعرفه الادب العربى فأن ذلك الامر ليس حجة يعلو بها أدب عن أدب ، وإنما ذاك لون من ألوان التعبير خلقته ظروف البيئة وعواملها من عقائد اليونان ولم يجد الادب العربى حاجته إلى هذا اللون ، فقد أتاحت له سمائه المفتوحة المشرقة بالضوء والشمس

بالنهار وبالنجوم فى الليل ، وبطبيعة الفارس المحارب الصريح القوى ، أن لا يحتاج إلى أدب الرمز والإيماء والظلال ، كما أن طبيعته الصريحة الموجزة قد حالت دون وجود هذه الألوان المعقده من الأساطير والخرافات .

ويطبع الأدب العربى ـ متميزا عن الآداب العالميه (اليونان والرومانيه والمسيحيه والفارسيه القديمه) طابع التوحيد ، وهو طابع بعيد الأثر فى تشكيل الأدب وفى تحرير الفكر من الوثنيات وعباده الفرد أو عبادة الجسد أو عبادة القوه وهى المظاهر الثلاث التى أتسمت بها هذه الآداب وهى التى أعطت الأدب العربى عن طريق القرآن طابعه المتميز : من الوضوح والإيجاز والصراحة ومنحته تلك الذاتية الخاصة التى اتسم بها واختلف بها أيضا عن مختلف الآداب العالميه فى عصره ، فلم يكن فى حاجة إلى فنون الخفاء والرمز ، أو إلى المبالغات والتهاويل ، أو إلى الصور الأستعراضية ، أو إلى الأطالة والاسهاب ، وهى الفنون التى عرفت بها الآداب اليونانية وغيرها من ملاحم ومسرح وقصة وغيرها .

ويمكن القول بأن هذا الطابع: «التوحيد» قد أضفى على «الطابع الأنسانى» قوة وحيوية وجعله أكثر صلابة وعمقا ، وأن الطابع الإنسانى لاى أدب لايمكن أن يكون فى غير ظل التوحيد قادراً على العطاء والنماء على النحو الذى يستطيعه فى ظل أدب التوحيد .

(٢)

ومن هنا وفى ضوء هذا التفسير ، نجد أن دراسات الأدب المقارن التى عنى بها بعض الباحثين[1] لم تستوعب هذا الفارق العميق ومن هنا جاءت محاولاتها غير مستوعبة ، فبالرغم من تنبه الباحثين إلى مواضع الخلاف

(١) أبرزهم : الدكتور إبراهيم سلامه والدكتور غنيمى هلال .

بين الأدب العربى من ناحية والآداب العالمية من ناحية أخرى فقد أولوا اهتمامهم إلى جوانب اللقاء جريا على سنة القول بأن الأدب العربى لا يتخلف فى مجال التشابه والالتقاء مع هذه الاداب .

ومن الحق أن الادب العربى فى حاجة إلى من يعالجه من موضع القوة ويكشف عن تميزه وتفرده ويرسم صور تبريزه وذاتيته من خلال مزاج الأمة العربية النفسى والاجتماعى الذى شكله القرآن والذى كان « للتوحيد » أبعد الاثر فى إبراز الخلاف الواضح بينه وبين اغلب الاداب العالمية التى تصادف أنها جميعا تكاد تكون من أرومة واحدة قوامها اللغة اللاتينية والفلسفة اليونانية وعقائد الحضارة الرومانية القديمة فى أعلاء الجنس الابيض على الاجناس واعتبار أهل روما سادة وماوراءها عبيد وهو المعنى الواضح من خلال فلسفات أفلاطون وارسطو على الرغم من اختلافهما وانقسامهما بين الفردية والجماعية .

فالأدب الغربى الحديث كله (والأدب الماركسى أيضا) يصدر عن الجذور الأساسية فى الفلسفه اليونانية والأدب الاغريق ، ويتصل اتصالا طبيعيا يستمد قواعدة من القواعدالتى تعدها (ارسطو) للمنطق والشعر والمحاكاة مع تعديل وتطوير لا يخرجان عن الجذور الاصيلة ولذلك فإن أوجه اللقاء بين الاداب الفرنسية والانجليزية والالمانية والايطالية تتقارب نتيجة المصدر الواحد من اللغة اللاتينية والتاثرات التاريخية من خلال اللاتينية والاغريق والمسيحية .

ومع ذلك فإنه يبدو بوضوح ذلك « اللون القومى » فى أدب كل أمة من هذه الامم فما بالك بالأدب العربى الذى خرج من أرومة أخرى لاتجمعها بالأدب الغربى الحديث ولا بالفلسفة الإغريقية أو الأدب الرومانى

صله جذرية ، فاللغه العربيه لا يربطها باللغه اليونانيه أى أصل قديم وكذلك الفلسفة والأدب والعقائد .

ومن هنا يبدو ذلك الفارق الكبير ، والعمق الواسع للخلاف فى الأصول والفروع جميعا .

صحيح أن الآداب تؤثر وتتأثر ، وتقتبس وتنقل وتترجم ، ولكنها لا تقبل من ذلك إلا ما تستطيع أساغته وهضمه ، وما هو متفق مع طبيعتها ، ومزاجها النفسى ، وكل محاوله لفرض أدب على أدب ، أو ذوق على ذوق ، هى محاوله فاشلة وأن بدت فى مرحله من المراحل إنها قد لقيت قبولا أو استحسانا ، ذلك لأن الآداب الأصيلة بطبيعتها لا تعق فطرتها ولا تخرج عن ذاتيتها ، ولا يكون من السهل تزييف جوهرها ، أو افساد مزاجها النفسى بإضافة قيم أو مفاهيم أو طوابع مخالفة أو معارضة أو مضادة لطبيعتها ، ولقد كان ذلك واضحا من خلال تجربة الترجمة اليونانية القديمة فى العصر العباسى فلقد أبعدت (الأدب) تماما عن مجال الترجمه ، ومع ذلك فإن ماترجم من الفلسفات قد كان له أثره الذى اضطرب به الفكر الإسلامى بين تقبل ورافض ، فى معركة ضخمه عنيفه ، أنتهت بتحرر الفكر الإسلامى من نفوذ الفلسفات اليونانية والفارسيه والهنديه وغيرها ، ولم يكن معنى ذلك أنه الرفض الكامل لهذه الفلسفات بل أن الفكر الإسلامى قد تقبل منها ما لايضاد طبيعته وما لايختلف مع جوهرة ، وما تقبله منها فقد أعاد صياغته واضافه اضافة صحيحة إلى كيانه دون أن يتحول عن معالمه الأساسية وطبيعته الأصيلة .

أما فى العصر الحديث وفى ظل سيطرة النفوذ الاستعمارى الغربى ، فقد أستطاعت الآداب الغربيه أن تفرض نفوذها على الادب العربى ، من خلال الترجمات ومن خلال الدعاة الذين كسبهم التغريب وأولاهم من

النفوذ ما مكنهم من فرض هذه الطوابع الأدبية الغربية على الأدب العربي وخاصة ترجمات الأدب اليونانى والأساطير الاغريقية وهو مارفضه العرب فى أبان نهضتهم وعندما كانت مقاليد الترجمة فى أيديهم الحرة القادرة على القبول والرفض .

ومع هذا القسر فى فرض نفوذ الآداب اليونانية الاغريقية والغربية الحديثة على الأدب العربي ومن فرض منهج النقد الغربي الوافد: فإن الأدب العربي قد كشف عن جوهره الصلب وذاتيته العميقة ، ومزاجه النفسى الصادق فابعد مالا يتفق مع طابعه أو مزاجه ، ورفضه رفضا واضحا ، ومايزال يقوى على هذا الرفض ما ازدادت شخصيته تحررا وازداد فهما لطبيعته وتعمقا لجوهر فكره المستمد من القرآن أصلا .

أما ما يحاول إن يصل إليه (الأدب المقارن) من تحقيق العالمية للأدب العربي فإن هذه العالمية لاتتحقق بترجمة أدب هو ذيل متابع للأدب الاوربية وإنما يكون ذلك بتقديم أدب له طابع أمة،يتميز عن طوابع الأمم الأخرى فى شكله ومضمونه وجوهرة ، وأن كان فى أساسة متصل بالانسانية أعمق اتصال .

أما ما يردده بعض هؤلاء الباحثين من القول بأن الآداب العالمية (حين يتم تجاوبها بعضها مع بعض فإنها لن تلبث أن تتوحد جميعا فى أجناسها الأدبية وأصولها الفنية وغاياتها الأنسانية بحيث لاتبقى من حدود سوى اللغة ومايمكن أن تفرضه البيئه .

هذا القول مبالغ فيه ، وهو مناف لطبائع الأشياء ، والذين يقولونه يجهلون التحديات التى تواجة الأمة العربية والفكر الإسلامى من خلال حركات التغريب والتبشير ومن وراءها النفوذ الأجنبي الذى يستهدف أذابة

أداب الأمم الإسلامية كلها فى أتون الأدب الغربى وتخليصها من مقوماتها وتجريدها من قيمها وأن أى محاولة لخلق عالمية للادب فى ظل الظروف التى تعيشها الأمة العربية والعالم الإسلامى فإنها ستكون على حساب الأدب العربى ولن يستطع أدب أن يتقابل مع أدب إلا إذا كانا على قدر واحد من حرية الإرادة ، واستقلالية الحركة ، والمساواه فهل يستطيع الأدب العربى أن يقول أنه اليوم على هذا القدر من الحرية والاستقلال بالنسبة للآداب الأوربية أو غير الاوربية حتى يمكن أن يتحرك بقوة .

إن الدعوة إلى عالمية الأدب فى ظل هذه المرحلة ، إنما تستهدف ذوبان الأدب العربى فى الآداب الغربية والقضاء على مقوماته وقيمة المستمدة من القرآن والتوحيد ، فلا يلبث أن يكون نسخة مهزوزة ليست لها طبيعتها الأصيلة ولن تكون جزءاً من الآداب الغربية .

ولا شك أن الآداب الغربية تحمل طابعا « إنسانيا » يمكن أن يلتقى الأدب العربى بها من خلالها ،غير أن هذه الاداب تفيض بطوابع الاستعلاء المستمد من العناصر : من الاوربية صاحبة الحضارة ،ومن الجنس الأبيض ومن الأرية التى وصفت فى مئات المواضع من الآداب الأوربية بإنها ميراث سماوى ، لاتتسامى إليه الأمم الأخرى ، وإن الانسان الأبيض قد أعطى بحكمة القدر السيطرة والسيادة على العالم كله وأنه لاسبيل إلى الالتقاء مع الملونين .

ولاشك أن الآداب الغربية تحمل طابع العقيدة ويمكن أن تلتقى بالأدب العربى من خلالها ولكن هذه الآداب كشفت عن طوابع الانتقاص على الغيبيات والإيمان بالله وكل ما يتعلق بالوحى والسماء واعتبارة خرافه ولقد قطعت الآداب الغربية مراحل طويلة متصلة فى الدعوة إلى تألية الإنسان

وتألية العقل ، ووصف العقل بالجبروت وأعلان أن الله قد مات وغير ذلك مما يختلف فيه الأدب العربى مع هذه الآداب اختلافا عميقا .

ولا شك أن الاداب الغربيه تحمل طابع « الأجتماعيه » ويمكن أن يلتقى الأدب العربى بها من خلالها ولكن هذه الاداب قد كشفت عن تحررها من القيم الأخلاقيه الثابتة التى جاءت بها الأديان ، بل أنها أنكرت الأديان ، وهاجمتها ، وكان لمذاهب الميكافيليه والوجودية والماركسيه والفرويدية والبرجماتية أثرها فى تشكيل مناهج التربيه والاقتصادوالسياسة وكان لذلك كله أثره على الآدب وظله الواضح على الفنون الأدبيه المختلفة .

وقد أشار الدكتور إبراهيم سلامه إلى ما يمكن أن يربط بين الآداب العالميه من العواطف المتشابهة كعاطفة الحب أو العلاقات الأجتماعيه كالزواج والأسرة .

ونحن نتساءل هل تقف الآداب الغربيه من هذه العواطف موقف الأدب العربى .

بل أننا نذهب إلى أبعد من ذلك فنسأل : هل النفس العربيه ذات الطابع الاسلامى القرآنى تواجه قضايا الحب والزواج والأسرة والمرأه على النحو الذى تواجهه به النفس الغربيه : على نحو ما نرى فى آثار الأدب الاوربى والأمريكى والماركسى .

الحق: أن هناك فارقا بعيدا وخلافا واضحا ، فقد قامت مفاهيم فى الاداب الغربية ، مستمده من صور المجتمع فى مرحلة تمزقه وانحلاله ومن فلسفات : فرويد وسارتر وغيرهما تهزأ بكل ما لهذه العلاقات من كرامة وقداسة فى الأدب العربى ، بل لقد وصل (دوركايم) إلى القول بأن رابطة الاسرة الزواج وليست رابطة طبيعية فى المجتمعات والنفوس .

والواقع أن هناك خلافات جذريه بين الأدب العربى ، والآداب الأوربيه فى كل مايتعلق بمفاهيم بالنفس والأخلاق والتربية .

وهناك عشرات من القصص الاوربية الشهيرة إذا ما روجعت لم نجد فيها ما يلتقى مع النفس العربيه أو المزاج العربى أو طبائع المجتمعات العربيه الإسلاميه ، وخاصة فى مفاهيم العلاقة بين الزوجة وصديق الاسرة ؛ وبين تقبل الزوج للعلاقات الحسية بين زوجته وبين الغير ، وتلك الصداقات التى تقوم بعد الزواج ، وذلك الصراع بين الزوجة والعشيقة ، وعلاقة المرأه بأكثر من رجل ، الحق أن هناك فوارق عميقه بين المجتمعين ، ومن ثم بين الادبين .

ولا شك أن المزاج النفسى هو أساس التقاء الآداب وتقاربها ، ولا شك أن هناك مسافات بعيده ، وفوارق كبيره بين الأدب العربى والآداب الغربية فى مفاهيم المادية والجنس وعلاقات الحب والزواج وهناك خلاف واضح فى ترتيب القيم حيث تعلو فى الادب العربى قيم العفة والشرف والعرض والزواج الشرعى والحب العفيف.

وهى قيم لامحل لها تقريبا فى الآداب الأوربيه بل أنها تهاجم فيهاهجوما عنيفا ، ويسخر منها سخريه لاذعة ، ولا شك أن لاستعلاء مذاهب ماركس وفرويد وسارتر وديوى أثرها الواضح فى الأدب الغربى .

* * *

ومن هنا يبدو أن اللقاء بين الأدب العربى والآداب الغربية عسير وشاق وغير متقبل إلا على شرط واحد مرفوض ، هو أن يذيب الأدب العربى نفسه فى هذه الطوابع الغربيه عليه والتى يتسم بها الأدب العالمى ، وهذا الشرط يرفضه الادب العربى رفضا حاسما ويجالد مجالدة كبرى فى سبيل التحرر من سيطرته أو نفوذه .

ذلك أن عالمية الأدب على هذه الصورة، وفى ظل هذه المرحله ، معناها خروج الأدب العربى عن طبيعته وذاتيته ومقوماته. ولقد تقدم الأدب العربى إلى الأدب الاوربى فى أوآئل عصر النهضة بقيمة الأصيلة وأثر فيه تأثيراً واضحا لاشبهة فيه ولكن هل ذابت الآداب الاوربية التى اقتبست منه ونقلت ، هل ذابت فى الأدب العربى الحق ،أن ذلك لم يحدث ولكن هذا الآداب اضافت إلى ذاتيتها قوة جديدة ثم مضت فى طريقها الذى تفرضه طبيعتها، وكذلك يجب أن يكون شأن الأدب العربى فى اتصاله بالآداب الآخرى.

(٣)

ولقد شهد بأثر الادب العربى فى الاداب الاوربية (والعالم عموما) كثير من المنصفين وكشفوا عن الدور الذى اداه فى تحرير الخيال من الاغلال الضيقة الشديدة الوطأة ، وقيام ذلك الخيال بشق صدع فى جدار التقاليد ، و «مقدرته فى انبعاث ودعوة الاحاسيس الخلاقة المبدعـة » وعمق أثر أدب العرب فى نواحى الاسلوب والافكار والالفاظ والتعابير وقد اعترف بهذا الاثر هاملتون جب فى كتاب(تراث الاسلام) حين قال : أن الآدب العربى أعظم عمل فى رفع شأن الروما نتيكية الاوربية ، فيندر أن تجد شاعرا أو كاتبا أو أديبا خلا شعره من بطل اسلامى أو نادرة اسلامية » .

وتجمع المصادر على أن لا فونتين ، وكوونى وفولتير وشكبير وبدون وجوته ومونتسكيو وشيلى وهوجو جميعا قد تأثروا بالأدب العربى[1] وقد كتب الباحثون فصولا مطوله عن اثر رسالة الغفران فى الملهاة الالهية لدانتى وأثر (حى ابن يقظان) فى قصة روبنس كروزو ، وكان القس اسين بلاسيوس فى مقدمة أصحاب هذه البحوث .

كما عرض البحث لأثر الادب العربى فى شعراء التروبادور فى أسبانيا

(١) راجع مجلة المعلم العربى كانون أول ١٩٥٣

وجنوب فرنسا وفى هذا المجال يقول خرى أبو السعود :

أن الأدب العربى أعطى أكثر مما أخذ ، وأثر فى أداب الأمم الأجنبية أكثر مما تأثر بها ، فقد كانت الأمة العربيه منذ ظهورها أمة عطاء ، أعطت العالم دينا وقوانين ولغه وأدبا ، ولم تأخذ إلا ما يتضاءل أمام ذلك كله من حضارة الفرس المادية ونظريات اليونان الفلسفية .

وأثر الأدب العربى فى آداب كثير من الأمم الشرقية كالهنود والفرس والترك واليهود وما يزال ذلك التأثير ماثلا فى الالفاظ والإساليب التى أقتبستها منه تلك الآداب .

وقد أدى إلى اتصال تلك الآداب بالإدب العربى ، أتصال العرب بتلك الإمم بالحرب والتجارة .

فلما اتصل الفرس بالأدب العربى وأعجبوا به لم ينقلوا ما راعهم منه إلى أدبهم ، بل انتقلوا هم اليه ، فنثروا ونظموا فى لغة الدولة والدين والقرآن وكان منهم جملة من فحول الأدب العربى ، ثم نشأت طبقة منهم كانت تؤلف باللغتين وتساهم فى الادبين .

وكان الأدب العربى أثر كبير فى آداب الإمم الغربية .وقد تأثرت الآداب الشرقيه بالأدب العربى الفصيح .

وللادب العربى أثر ثالث عظيم الخطر عديم النظير ، لم يتأت للادب اليونانى أن يأتى بمثله ، ذلك هو حلوله محل غيره فى الشام والعراق ومصر وشمال أفريقية حتى نسى أهل كل قطر من هاتيك ما كان له من أدب قبل ذلك .

والواقع أن الادب العربى لم يسد تلك البقاع لمجرد قوته وحيويته ، وإنما تمكن من الإتيان بتلك المعجزة بفضل ما صاحبه من ظروف وعوامل كقوة اللغه العربية وكونها لغة الدين الجديد والدوله .

واستفادت الاداب الغربيه بما وجدته فى الأدب العربى من آثار الخيال الرائع والتصوير الصادق والتعبير المتعدد الأشكال عن الحياة الإنسانيه المندفعة المتجددة ·

* * *

غير أن بعض كتاب الغرب الذين تعرضوا للادب العربى لم يكونوا منصفين حين اهتموا بما ليس من صميم الأدب العربى ، فى ظل فهم خاطىء للشرق بانه ليس سوى العطور والبخور ولذلك كان اهتمامهم وتركيزهم على كتاب ألف ليلة وعلى ما نسب إلى إلخيام من شعر ، ولقد كان أغلب الذين زاروا العالم الإسلامى فى العصر الحديث من رجال السياسه أو الأستشراق والتبشير أو رجال المخابرات والقناصل والتجار وهؤلاء كانوا بالطبع يحملون أهدافهم الخاصه التى تحول بينهم وبين كلمة الأنصاف ، والتى كانت تدفعهم إلى تصور كل شىء فى نطاق ما يريدون أن يثبتوه من مخططات التغريب والغزو الثقافى ·

وفى مقدمة ذلك ما كتبه : هانوتو ، ودار كور (وقد ردعليها محمد عبده وقاسم أمين) وما كتبه فولنى وسافارى ، وأسوأ من ذلك ما كتبه لين بول تحت عنوان (أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم) .

بل أن ما أشار اليه بيرلوتى وجوته من أعجاب بالشرق فى مؤلفاتهم إنما كان يصدر عن مشاعر تغذيها صور الحريم والبخور وتتراءى منها قراءات الغاليه وما نسب إلى الخيام من شعر ·

وكان ذلك كله إنما يصور فكره خاطئه أوعملا مقصودا لذاته ،وكل منهما كان بعيداً عن الأنصاف .

الفصل الثانى

تضييق دائرة الأدب
أحد أنحرافات مناهج النقد الغربى الوافد

من أبرز أخطار منهج النقد الغربى الوافد محاولة تضيق دائرة الادب ،حتى يخرج منها أعظم الانتاج العربى فى مختلف مجالات العلوم والفنون وحتى يقصر الأمر على مجموعة من أشعار الاباحيين والماجنين ودعاة الكشف من أمثال أبى نواس و بشارو بالاضافة إلى اسجاع الصابى وابن الفضل بن العميد والصاحب بن عباد ومقامات بديع الزمان والحريرى .

وكل هؤلاء فى مجال الشعر والنثر لا يمثلون مفهوم الادب العربى الاصيل ولا يطابقون مزاج النفس العربية ولاذاتيتها وبهذا التضييق فى دائرة الأدب تخرج منها كتابات الأعلام والنوابع والفلاسفة والمفكرين من أمثال ابن حزم وابن رشد والغزالى وابن تيميه وابن القيم وابن مسكوية والمقرى وابن خلدون والمقريزى والسخاوى وعشرات غيرهم .

ولقد حاول منهج النقد الغربى الوافد أن يعلى من شأن الأدب إعلاءاً خرج به من دائرته الحقيقية ، وفرض نفسه على الصحافة والكتابه جميعا ، ثم ضيق دائرة هذا الأدب حتى أوقفه عند ظواهر ثلاث لم تكن فى الحقيقة من أصول الأدب العربى ولا تتصل بمقوماته ، وإنما هى من انحرافاته ، فقد حاولت نظريات منهج النقد الغربى الوافد الذى حمل لوائه طه حسين وحوارى التغريب أن يضعوا قاعدة ثبت انحرافها وخطأها هى أن عبد الحميد بن يحى وابن المقفع هما أصل النثر الفنى فى الأدب العربى وبن يحى والمقفع فارسيان ، كشفت وقائع التاريخ عن أنهما كانا شعوبيين وأنهما كانا يستهدفان هدم قيم الادب العربى المرتكزة على أصول الإسلام .

وقد كان اعتبارهما مصدر البلاغة والنثر الفنى محاولة آثمة لطى صفحة عريضة من الادب العربى بدأها القرآن الكريم عندما القى ذلك اللون الرائع من بيانه الذى استعلى على الشعر القديم وسجع الكهان وعجز بلغاء العرب عن الاتيان بمثله ، ثم كان هو وحده منطلق النثر العربى على وجه التحقيق ، وقد عرف أن ابن المقفع كان مجوسيا إلى أول الدوله العباسية ، وانه كتب فى الزندقة كتبا كثيره ، وان هذه الزندقة هى التى قتلت ابن المقفع .

وقد شهد له الدكتور طه حسين بأنه كان مضطرب اللغة كثير الاخطاء يقول :

« عندما تقرءون كتابة ابن المقفع تجدون فيه شيئا من الالتواء والدوران ونحس ونحن نقرأ ان الكاتب يجد مشقة فى التعبير عن المعانى التى يحسها وتحس هذا الضعف الذى تكلفه الكاتب للعربية وقال انه «لم يكن عظيم الحظ من الفصاحة والنحو العربى » بل لقد ذهب طه حسين فى نقده إلى حد قوله « أنه لم يكن أكثر من مستشرق يحسن اللغه العربيه والفارسيه » .

ولكن طه حسين بعد هذه الوصمة التى يصم بها « ابن المقفع » يصر فى مرحلة من مراحل حياته المتغيرة المتقلبة على أنه مصدر البلاغه والنثر الفنى فى الأدب العربى ، ثم يتحول من ذلك إلى رأى آخر ، حين تحول طه حسين من تأييد الفارسيه إلى أعلاء اليونانيه ، إلى ابن المقفع وعبد الحميد قد صدرا عن معرفة واسعه بالفلسفه اليونانيه[1] .

ولقد كانت ظاهرة تضييق دائرة الأدب ظاهره خطيرة حقا ، أرادت أن تطمس أبرز تراث الأدب العربى وتتجاهله وتحجبه وتغضى عنه وقد تنبه

---

(١) من حديث الشعر والنثر لطه حسين .

إلى هذا المعنى رجلين من أبرز رجالنا فى العصر الحديث : هما الإمام أبو الحسن على الحسنى الندوى ، والعلامة عبد الله كنون .

يقول الندوى : أصيب الادب العربى بمحنه أصيب بها أدب كل أمه ، هذه المحنه هى تسلط أصحاب الصناعة والتكلف على هذا الادب الذى يتخذونه حرفة وصناعة ويحتكرونه أحتكاراً ويتنافسون فى تنميقه وتحبيره ليثبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم ، ويطغى هذا الأدب الصناعى التقليدى على كل ما يؤثر عن هذه الأمة ، ويحتوى عليه مكينها الغير الذاخره من أدب طبعى وكلام مرسل وتعبير بليغ يحرك النفوس ويثير الأعجاب ويوسع آفاق الفكر ، ويغرى بالتقليد ويبعث فى النفس الثقة ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا عن الأدب والإنشاء ولم يتخذوه حرفة ومكسباً ، هذا النتاج ، جاء تحت بحث دينى أو كتاب علمى أو موضوع فلسفى واجتماعى ، فبقى مغموراً مغموراً .

وقد دون هذا الادب فى كتب الحديث والسيره قبل أن يدون الادب الصناعى فى كتب الرسائل والمقامات ولم يحط بدراسته الادباء والباحثين مع أنه هو الادب الذى تجلت فيه عبقرية اللغة العربية وأسرارها وبراعة أهل اللغه ولباقتهم وهو مدرسة الادب الاصيله الاولى .

وقال : وكتب الحديث والسيرة كمثال لهذا الأدب الطبعى ، فيقول أنها اشتملت على معجزات بيانية وقطع أدبيه سحرية تخلو منها مكتبة الأدب العربى على سعتها وغناها ، وهو دليل على صحة هذه اللغه ومرونتها واقتدارها على التعبير الدقيق عن خواطر ومشاعر ووجدانات وكيفيات نفيسة عميقة دقيقه ، وهى الكتب التى حفظت لنا مناهج كلام العرب الأولين وأساليب بيانهم .

وكتب الحديث النبوى تسد هذا الفراغ الواقع فى تاريخ الأدب العربى وتنقل الينا هذا الذخر الأدبى الذى أعتقد أنه قد ضاع ، ويمتاز أنه قد أتصل سندها وصحت روايتها فهى أوثق مصدر للغة العربية البليغة التى كانت سائدة فى عهدها الذهبى الأول .

ويشير الندوى إلى ما يجد دارس الأدب فى هذه النماذج من البلاغة العربيه والقدرة البيانية والوصف الدقيق والتعبير الرقيق ، ومن عدم التكلف والصناعه ما تقف أمامه خاشعا معترفا للرواه بالبلاغه والتحرى فى صحة النقل والروايه ، واللغة العربية بالشعر والجمال ويلى الحديث كتب السيرة وقد حفظت لنا جزءاً كبيراً من كلام العرب الأقحاح ، تلك اللغة البليغة التى كانت فى عصور العربيه الأولى وهذبها الإسلام ورفقها واشتملت على قطع أدبيه لا يوجد لها نظير .

هكذا صان الله هذه اللغة الكريمة الأمينة للقرآن من الضياع وانتقلت ثروتها من جيل إلى جيل ومن كتاب إلى كتاب حتى جاء دور التأليف والتاريخ فى القرن الثالث والرابع .

ثم جاء دور المتكلفين المقلدين للعجم ونبغ فى العواصم العربيه أمثال أبى أسحق الصابى ، وأبى الفضل بن العميد ، وأبو بكر الخوارزمى ، وبديع الزمان الهمزانى ، وأبى العلاء المعرى ، فاخترعوا اسلوبا للكتابه والإنشاء هو بالصناعة اليدوية والوشى والتطريز أشبه منه بالبيان العربى السلسال ، وكلام العرب الأولين المرسل الجارى مع الطبع ، وغلب عليهم السجع والبديع غلوا أذهب بهاء اللغه ورواءها ، وقيد الأدب بسلاسل وأغلال أفقدته حريته وأنطلاقه وخفة روحه وجماله .

وتزعم هؤلاء الأدب العربى واحتكروه وخضع له العالم العربى

الإسلامى لنفوذهم وعلو ملكاتهم تارة والانحطاط الفكرى والاجتماعى الذى كان يسود على العالم الاصلامى تارة أخرى وأصبح أسلوبهم للكتابة هو الأسلوب الوحيد الذى يحتذى ويقلد فى العالم الإسلامى .

وجاء الحريرى فألف المقاجآت وهو أسلوب الكتابة المسجعة المختمر ، وقد تهيأت لقبولها العقول فعكف عليها العالم الإسلامى دراسة وشرحا وتقليداً وحفظا ، وتغلغلت فى مدارس الفكر والأدب وبقيت مسيطرة على العقول والأقلام أطول مدة تمتع بها كتاب أدبى ، وما ذلك بفضل الكتاب ، بل لأنه قد وافق هوى فى النفوس وصادف عصر الجمود والعقم الأدبى فى العالم الإسلامى .

ثم جاء القاضى الفاضل بجدد أسلوب الحريرى وبالأصح مقلده وهو وزير أعظم دولة إسلامية فى عصرها وكاتب سر أحب سلطان فى عهده : « صلاح الدين » فانتشر أسلوبه فى العالم الاسلامى وحرص على تقليده الكتاب والمنشئون فى أنحاء المملكة الإسلامية .

وهكذا بقى أسلوب وحيد يتحكم فى العالم الاسلامى ويسيطر على الأوساط الأدبية ، وأصبح ما خلفه هؤلاء الكتاب المتصنعون من تراث أدبى هو : المعنى بالأدب العربى وجاء المؤرخون للأدب فاعتبروهم أئمة البلاغة وأمراء البيان وأصحاب الاساليب وقدموا ما كتبوه وعرضوه للدارسين والباحثين . وقلد بعضهم بعضا ، وتناقلوة وأصبحت كتب التاريخ والادب نسخة واحدة وأصبحت الكتابة صورة واحدة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر لا يستثنى منها إلا عبقريان اثنان : ابن خلدون والإمام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى صاحب (حجة الله البالغة) .

« وانصرف الناس عما عندهم من ذخائر الادب العربى الثمينة ، ولم يفكر أحد أن يبحث فى كتب التاريخ والسير والتراجم وفى مؤلفات العلماء

عن قطع أدبية رائعة تفوق فى قوتها وسلاستها على دواوين أدبية وهكذا بقيت طائفة من العلماء حتى فى عصور الانحطاط الأدبى غير خاضعين لأسلوب تقليدى فى عصرهم متحررين من السجع والبديع والصنائع والمحسنات اللفظية يكتبون ويؤلفون فى لغة عربية نقية وفى أسلوب مطبوع متدفق بالحياة إذا قرأه الانسان ملكه الاعجاب ».

« هذه القطع التى طويت فى أثناء كتب علمية أو أدبية فجهلها الأدباء وزهد فيها تلاميذ الادب هى من بقايا الادب العربى الاصيل، هى رياض خضراء فى صحراء العربية القاحلة ، التى تمتد من عصر ابن العميد إلى عصر القاضى الفاضل إلى أن جاء ابن خلدون .

«كتب هؤلاء غير معتقدين أنهم يكتبون للأدب ولا زاعمين أنهم فى مكانة عالية من الانشاء ناسبين أن هذا هو الذى يسعد العربية و يشرفها أكثر مما تشرفها كتابات الادباء ورسائلهم وموضوعاتهم الأدبية (فانهم) لو قصدوا الأدب وتكلفوا الانشاء لفسدت كتاباتهم وفقدت ذلك الرونق وتلك العذوبة التى تمتاز بها كتاباتهم ، فقد التصقت بالأدب شروط وصفات وتقاليد هى المفسدة له الطامسة لنوره ، فلا بد فيه من السجع والصناعة ولا بد من البديع والمحسنات اللفظية ، ولا بد من تقليد من بعد الطبقة الأولى . «أما الكتابات العلمية والتاريخية والدينية فليست لها هذه الالتزامات وهذه الشروط المناسبة فتأتى أبلغ وأجمل .

والكاتب إذا تناول موضوعا أدبيا وتكلف الانشاء تدنى وسف وتعسف وتكلف ولم يأت بجديد ، وإذا استرسل فى الكلام ، وكتب فى موضوع علمى أو دينى أحسن وأجاد .

« هكذا نرى الزمخشرى متكلفا مقلداً فى أطواق الذهب وكاتبا موفقا بليغا فى مقدمة المفصل وفى مواضع من تفسيره الكشاف ، وابن

الجوزى غير موفق فى كتاب « المدهش » وكاتبا مرسلا بليغا فى كتاب (صيد الخاطر) ليس السر فى فضل هذه الكتابات وتأثيرها وقوتها وجمالها هو التحرر من السجع والبديع وبرسلها فحسب ، بل السبب الاكبر أن هذه الكتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة واقتناع وعن حماسه وعزم .

« أما الكتابات الادبيه فقد كان غالبها يكتب بالاقتراح من ملك أو وزير أو صديق أولا رضاء شهوة الادب أو تحقيق رغبة المجتمع ، أو حبا فى الظهور والتفوق ، وهذه كلها دوافع سطحيه لا تمنح الكتابة القوه والروح ولا تسبغ عليها لباس البقاء والخلود ولا تعطيها التأثير فى النفوس والقلوب .

« كان هؤلاء الكتاب المؤمنون الذين ملكتهم فكرة أو عقيده ، أو يكتبون لأنفسهم يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم مندفعين فتستغل مواهبهم وتفيض خواطرهم ويتحرق قلبهم فتنثال عليهم المعانى وتطاوعهم الألفاظ وتؤثر كتابتهم فى نفوس قرائها » « أما المتصنعون فانهم فى كتابتهم الأدبيه أشبه بالممثلين ، قد يمثلون الملوك فيصفون أبهة الملك ومظاهره.

« وبالعكس من ذلك إقرأ كتابات الغزالى فى الأحياء وفى المنقذ من الضلال واقرأ خطب عبد القادر الجيلى واقرأ ما كتبه القاضى ابن شداد عن صلاح الدين وما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الحافظ بن القيم الجوزيه ، تر مثالا رائعا للكتابة الأدبيه العاليه يتدفق قوة وحياة وتأثيرا : ذلك هو الأدب الحى .

« هناك شيء آخر هو أن الإيمان وصفاء النفس والأشتغال بالله والعزوف عن الشهوات يمنح صاحبه صفاء حس ولطافة نفس وعذوبة

روح ونفوذ إلى المعانى الدقيقه واقتداراً على التعبير البليغ فتأتى كتابته كأنها قطعه من نفس صاحبها .

« هذا وليست الرسائل والمقامات أساس الأدب العربى وزهو العربية .

« وهذه القطع والنصوص منثوره فى كتب الحديث والسيره والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم والرحلات وكتب الأخلاق والاجتماع والوعظ والتصوف وفى تراجم هؤلاء الأعلام لحياتهم ، وهى ثروة أدبية ذاخرة تكاد تكون ضائعه » ويخطىء من يظن أن المكتبة العربية قد استنفذت وعصرت إلى آخر قطراتها ، أنها لا تزال مجهوله تحتاج إلى أكتشافات ومغامرات ، ولا تزال بكرا عديده تعطى الجديد ، ولا تزال فيها ثروة دفينه تنتظر من يحصرها وينشرها » .

وقد أورد الباحث لعدد كبير من الأعلام الذين لا تعتبرهم مؤرخو الأدب من بين أعلامه وفى مقدمتهم : عهد عمر بن عبد العزيز إلى قائد جيشه ، وكتابات الحسن البصرى ، والقاضى بهاء الدين المعروف بابن شداد ، وعبد الرحمن بن الجوزى ، وابن خلكان وابن تيمية وابن خلدون وابن القيم وعبد الرحمن بن الجوزى والغزالى والمسعودى وابن السماك وابن جبير .

هكذا نجد من يفهم هذا التحدى الخطير الذى واجه الادب العربى فى صميم أصالته من خارج الامة العربية ، من المسلمين الذين يتذوقون الادب العربى والفكر الإسلامى ، وقد عمد الاستاذ أبو الحسن إلى جمع عديد من هذه النماذج ضمنها كتابة (مختارات من أدب العرب) ، ليؤكد وجهة نظره، هذه النظرة الصادقة التى لم تفت الادباء العرب وقد دارت على السنتهم كثيرا فكتب فى هذا المعنى العلامه : عبدالله كنون الذى يقول فى أكثر من موضع

من مؤلفاته[1] : ثم فصله فى كتاب (أدب الفقهاء) حين يشير إلى تلك التهمة التى توجه إلى أدب الفقهاء بالضعف والتخلف « حتى جعلته مثلا مضروبا لكل أدب بارد سخيف وهى تهمه باطله فيها كثير من التجنى والظلم لهذا الأدب والمتجنين له » .

وقد أشار كيف أطلق الكلام فى هذا اللون إلى حد إرسال المثل بضعف أدب الفقهاء وهو قول « لا يوافق الحقيقة ، فيه تحامل كبير على هذه الطبقة من رجال الفكر وحملة القلم » .

ويدعو العلامة كنون إلى أن الوقت قد حان لدراسة النثر العربى من جديد وتقديم نماذجه الحية أى طالما غفل عنها مؤرخو الآداب والنقاد ، من آثار العلماء الذين ذكرناهم وغيرهم من الرحالة والجغرافيين والمؤرخين والفقهاء والمتكلمين والصوفيه وعدم الاختصار على آثار الكتاب بالمعنى الضيق كابن العميد والحريرى والقاضى الفاضل ولسان الدين فأن تقدم المعرفة وتطور الأدب قد برهنا على أن نثر أولئك الأعلام هو المساير للطبيعة والموافق للذوق السليم » .

ويكشف الباحث عن جوهر عن أدب الفقهاء : « فهو ماده خصبة للدراسة وباب واسع يتضمن فنونا وأغراضا مختلفة ، بعضها مما يقل نظيره فى أدب غيرهم ، فهو يشمل على شعر وجدانى من الطبقة الرفيعة يعبر عن أعمق المشاعر الإنسانيه ومنه شعر فلسفى يتناول مطالب النفس العليا ، أما الأخلاق والآداب شرعيه وسياسيه فأدب الفقهاء هو منبعها الذى لا ينضب ومنجمها الذى يحتوى على ثروة طائله لا نفاذ لها ، ويمدح الفقهاء ويرثون كغيرهم من الأدباء ، وربما هجوا ولكنهم لا يتخذون ذلك حرفة

---

(١) خل وبقل ، التعاشيب ، الخ .

كما يفعل غالب الأدباء ، على أن مدحهم لا يكون لطلب دينا ونيل جائزة من صاحب ولاية أو سلطان » .

وقد أورد العلامة كنون فى دراسته عدداً من الأعلام من أمثال : مالك بن أنس والشافعى وعبدالله بن المبارك ومحمد بن داود الظاهرى وابن حزم وأبو الوليد الباجى وأبو بكر بن العربى والقاضى عياض وابن دريد والزمخشرى والشريف الأدريسى وأبو حيان الغرناطى وقال الباحث : أن فى عمله هذا رد اعتبار بجموعه من الأعلام البلغاء الذين أنكرهم رجال الأدب.

ويقتضينا هذا أن نسجل نقص منهج دراسة الأدب العربى فى تضيقه وقصره على أصحاب الصناعه والتكلف ، وهو انحراف مقصود وتحريف يستهدف إخراج أعظم ذخائر الأدب العربى منه وقصره على تلك الزخارف القائمة على السجع والجناس واغراق الدارسين فيها والدوران حولها .

ولا شك أن هذا الانحراف والتحريف كان محنة حقيقية للأدب العربى فى منهج النقد الغربى الوافد ، وقد صور ذلك الدكتور حسين مؤنس حين قال :

« المحنة هى : تسلط أصحاب الصناعه والتكلف على هذا الادب الذى يتخذونه حرفة وصناعه ويحتكرونه احتكاراً ويتنافسون فى تنميقه وتحبيره ليثبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم ، ويستمد ذلك ويستفحل حتى يصبح الادب مقصوراً عليهم مختصا بهم ، ويأتى على الناس زمان لا يفهم من كلمة « أدب » إلا ما أثر عن هذه الطبقة من كلام مصنوع وأدب تقليدى لا قوة فيه ولا روح ، لا جدة فيه ولا طرافة ، ولا متعه فيه ولا لذة .

« ويطغى هذا الادب الصناعى التقليدى على كل ما يؤثر عن هذه

الأمة ، وتحتوى عليها مكتبتها الغنية الذاخرة من أدب طبيعى وكلام مرسل وتعبير بليغ يحرك النفوس ويثير الاعجاب ، ويوسع آفاق الفكر ويبعث فى الناس الثقة .

« ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا إلى الأدب والإنشاء ولم يتخذوه حرفة ومكسبا ، ولم يشتهروا بالصناعة الأدبية ، لم يشأ الأدب الصناعى) أن نفتح له فى مجلسه ولم يتنبه إليه مؤرخو الأدب لضيق تفكيرهم وقصور نظرهم ، فينوهوا به ويعطوه مكانه اللائق .

(وقد)دون هذا الأدب فى كتب الحديث والسيرة قبل أن يدون الأدب الصناعى فى كتب الرسائل والمقامات ، ولكنه لم يحظ من دراسة الأدباء والباحثين وعنايتهم ما خطى به الأدب الصناعى مع أنه هو الأدب الذى تجلت فيه عبقرية اللغة العربية وأسرارها ، وبراعة أهل الفضل ولباقتهم وهو مدرسة الأدب الأصيلة الأولى ،ونأخذ كتب الحديث والسيرة كمثال لهذا الأدب الطبيعى فنقول أنها اشتملت على معجزات بيانية وقطع أدبية ساخرة ، ويلى كتب الحديث كتب السيرة فقد حفظت لنا جزءاً كبيرا من كلام العرب الاقحاح ، ومثلت تلك اللغة البليغة التى كانت فى عصور العربية الأولى وهذبها الإسلام ورفعها واشتملت على قطع أدبية لايوجد لها حصر .

ويقول : ثم جاء دور المتكلفين المقلدين للعجم ونبغ فى العواصم العربية أمثال إسحق الصابى وابن الفضل بن العميد والصاحب بن عباد وأبى بكر الخوارزمى وبديع الزمان وأبى العلاء فاخترعوا أسلوبا للكتابه ، هو بالصناعة اليدوية والوشى والتطريز أشبه منه بالبيان العربى السلسال وكلام العرب الأولين المرسل الجارى مع الطبع ، وغلب عليهم السجع

والبديع ، غلوا أذهب بهاء اللغة ورواءها وقيد الأدب بسلاسل واغلال أفقدته حريته وانطلاقه وخفة روحه وجماله .

وجاء الحريرى .

وهكذا بقى أسلوب وحيد يتحكم فى العالم الإسلامى ، ويسيطر ، وأصبح ما خلفه هؤلاء الكتاب المصنفون من تراث أدبى هو المعنى بالأدب العربى وجاء المؤرخون للأدب واعتبروهم أئمة البلاغة وأمراء البيان وأصحاب الأساليب . وأصبحت كتب الأدب والتاريخ نسخة واحدة ، وأصبحت الكتابة صورة واحدة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر وتناسى هؤلاء ذخائر الأدب العربى الثمينة ، ولم يفكر أحد فى أن يبحث فى كتب التاريخ والأدب والتراجم والسير وفى مؤلفات العلماء عن قطع أدبية رائعة تفوق فى قوتها وحيويتها وسلاستها وسلامتها وفى بلاغتها وجمال لغتها على دواوين أدبية ومجاميع ورسائل .

وبقيت طائفة من العلماء حتى فى عصور الانحطاط الأدبى غير خاضعين لأسلوب تقليدى فى عصرهم متحررين من السجع والبديع والمحسنات اللفظية .

وقد أورد الدكتور مؤنس بعض الأسماء . وأشار إلى كتاباتهم وقال إنها كتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة واقتناع وعن حماسة وعزم . »

* * *

ويعنينا الآن من استعراض هذه الظاهرة الخطيرة أن نعاود تصحيح موقف الأدب العربى ليلتق مع ذاتيته وقيمه المستمدة من مزاجه النفسى ؛

فنعيد صياغة تاريخ الأدب العربى على النحو الذى يحرر أدبنا من هذه المناهج الأدبية الدخيلة التى قصرت على الأدباء والشعراء الذين اتخذوه صناعة ، والذين سقطوا عبيدا للتحريفات الدخيلة التى دخلت إليه من آداب قديمة ومذاهب تختلف على طبيعته ، مثل سيطرة السجع والزخرف وسيطرة المقامات وسيطرة شعر الإباحة والخمر والغلمانيات والغزل الفاحش ، هذه الإنحرافات التى كشفت عن أن الأدب العربى فى مفهوم مؤرخو الأدب وفى حدود النماذج التى اختاروها والأدباء الذين عنوا بدراستهم كل هذا قد أخرج الأدب عن مضمونه وقيمه ، وقصره على الأسلوب وحده وأنه ضيق دائرته واستبعد تراثاً ضخما من الأدب الأصيل الرصين الذى تحتاج الأمة العربية إليه كوسيلة من وسائل البعث والتجدد .

* * *

الفصل الثالث

كتب المحاضرات

وهل تصلح مراجع علمية

حاول دعاة مذهب النقد الغربى الوافد اتخاذ بعض كتب المحاضرات وكتب التسلية كمراجع معتمدة فى تصوير الحياة الاجتماعية للمجتمع الاسلامى فى فترة من الفترات، واتخاذها وحدها مصدرا للتاريخ والسياسة والاجتماع، وقد كانت كتب الاغانى وألف ليلة ومحاضرات الادباء والعقد الفريد وروضة العشاق فى مقدمة هذه الكتب التى أعلى الدكتور طه حسين وبعض التابعين له فى هذا المنهج من شأنها واتخاذها مصدرا فى دراسة الادب واستخلاص نتائج من خلالها تحاول أن تفرض نفسها على الفكر الإسلامى والمجتمع الاسلامى كله. وكان من أقسى هذه النتائج ما حاول الدكتور طه أن يعلنه فى كتابه حديث الاربعاء من أن القرن الثانى الهجرى كان عصر شك ومجنون.

وقال محمد بن اسحق: إن أول من صنف الخرافات وجعل لها كتبا وأودعها الخزائن جعل بعض ذلك على ألسنة الحيوان: الفرس الاول، ثم أغرق فى ذلك ملوك الاشغانية، ثم زاد على ذلك واتسع فى أيام ملوك الساسانية ونقله العرب إلى اللغة العربية فكان أول كتاب عمل فى هذا المعنى كتاب (هزازفسان) ومعناها ألف خرافة (وهو ما سمى ألف ليلة وليلة) وقد وردت إلى المسلمين من الفرس كتب المشعوذين والسحرة وأصحاب الحيل والطلسمات وأورد ابن النديم أسماء كتب الفرس والهند فى الخرافات والاسمار وكتب الروم وكتب ملوك بابل.

والواقع أن كتب المحاضرات لم تكن فى أى عصر من عصور الادب العربى أو الفكر الاسلامى معدودة بين المراجع العلمية أو المصادر الأساسية للبحث ، فقد كتبت هذه الكتب فى ظروف الضعف والتدهور ، وحاول أصحابها فيها جمع أخبار الندماء والجلساء والمغنين والمضحكين .

وقد عرض ابن النديم صاحب كتاب « الفهرست » لهذا اللون من الكتب ولأنواع أخرى مما ألف فى ظروف اضطراب المجتمع الإسلامى ومما لم يكن معدوداً فى نظر العالمين من المباحث الموثوق بها أو ذات الأهمية فى البحث العلمى .

ولم يكبر من شأن هذه الكتب ولم يولها ذلك الإهتمام غير المستشرقين ومن تابعهم على غرض واضح هو تشويه الفكر الاسلامى والأدب العربى .

ولقد أولى المستشرقون ومن تابعهم من دعاة منهج النقد الغربى الوافد فى الأدب ، وفى مجالات البحوث التاريخية والإجتماعية والسياسية ، اهتمامهم بكتب المحاضرات التى جمعت ما كان يرويه الرواة فى بعض المجالس من قصص وخرافات وأخبار الصوفية والفلاسفة والمجانين والشواذ ، والمنجمين وأصحاب الحيل ، وقد ألفت فى الاسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة كتب كثيرة ، وهى مؤلفات نبش عنها المستشرقون وحاولوا التقاط أشياء منها لتشويه تاريخ أعلام المسلمين أو إفساد منهج التاريخ أو إشاعة دعوى الإنحلال والتهديم فى المجتمع الإسلامى .

وقد شاعت فى هذا المجال أسماء : اسحق بن إبراهيم الموصلى وابن خـــرداذبه والمرزوى وابن المرزبان وأبو بكر الصولى وأبو الفرج الأصفهانى .

وأن المراجع لتاريخ هذه الاسماء ليجد شيئا قليلا مما يوصف به الرجل

الكريم بينما يجد الكثير مما يوصف به الماكرين والفاسدين وممن لا يجوز في الأدب العربي اتخاذهم مصادر ثقة . فقد كان الفكر الإسلامي هو أول من نظم نظرية الجرح والتعديل ووضع قواعد لتقبل آراء المتصدرين للعلم والبحث تقوم أساساً على سلامة شخصياتهم من ناحية الصدق والحق والاستقامة الخلقية ونحن إذا راجعنا هذه القاعدة على هؤلاء وجدناهم من الساقطين الذين لا يجوز اعتمادهم في أن يكونوا مراجع للادب أو الفكر ، فقد كانت حيواتهم حافلة بالفساد والانحلال ، وكانت وجهتهم معاديه تماماً للعرب والإسلام مدخولة بأهواء الباطنية والمجوسية وخصوم الدولة الإسلامية والأمة الإسلامية مما يمكن معه أن يوصفوا بأنهم شعوبيون ، زنادقة ، وهؤلاء هم الذين عنى بهم بعض المستشرقين والمبشرين وحفلوا بتراثهم وأذاعوه ، وحرضوا تلاميذهم من دعاة مذهب النقدالغربي الوافد على الاهتمام بهم واستخراج تراجمهم وآرائهم من هذه الكتب المدحوضة في مجال العلم والمراجع الصحيحه ، ونشرها على نحو فنى يثير الإغراء ويحبب هذه الشخصيات للناس ، فتسقط الخصومة معهم ، ثم تصبح آراؤهم مما يجرى على الألسنة والأقلام وبذلك ينهار هذا القيد العلمى الهام الخطير .

١ — الأغانى وصاحب الأغانى :

وقد وصف المؤرخون صاحب الأغانى وصفاً فردياً ، من ناحية خلقه وعقائده على نحو لا يجعل كتاباته ذات محل فى تقدر العلم الصحيح والبحث المجرد لوجه الحق .

ووصفه ابن الجوزى وعدد من المؤرخين وكتاب التراجم كصاحب معجم الأدباء[1] بأنه كان (من القذارة بمكان ، فهو وسخ وقذر ،

(١) م ١٣ ص ١٠٧ / ١٠٨ .

دنس فى نفسه وفى ثيابه ، وكان بذىء اللسان لا يتورع عن دنس ، ولا يتعفف عن مكروه ، وإن هذه الصفات لازمته منذ الصغر بل هى أثر من آثار استاذية القذرين : أحمد بن جعفر جحظه ، وابراهيم بن محمد عرفه) وأنه فى رأى أبى الفرج كان غريب الأطوار والعادات فيما يقص صديقه التنوخى الذى يقول :

« إذا ثقل الطعام فى معدته وكان أكولا نهما يتناول خمسة دراهم فلفلا مدقوقا فلا تؤذيه ولا تدمعه ، وأراه يأكل حمصة واحده ، أو يصطبغ بمرقة قدر فيها حمص فيسرهج بدنه كله من ذلك ، وبعد ساعة أو ساعتين يفصد وربما فصد لذلك دفعتين ، وأسأله عن سبب ذلك فلا يكون عنده علم منه .

ويقول الدكتور خلف الله صاحب كتاب أبو الفرج الأصفهانى : أنه لم يكن بالمتدين، ظاهر فيه العفاف وباطن فيه الفسق والفجور ، وكان يعيش فى أجواء فاجرة داعرة تدفعنا إلى التسليم بأن أبا الفرج كان من الذين يتخلعون ويتهتكون ، من الذين يشربون الخمر ويأتون الذكران من العالمين ، اهـ

وأبو الفرج يا جماع المؤرخين حديد سريع الغضب بذىء اللسان يغضب لاتفه الأشياء ويضيق من أيسر الأمور ، ويطلق لسانه فيمن يستثير منه الغضب حتى ولو كان من أوفى الأوفياء واخلص الأصدقاء يهجو صديقه القاضى الإيدجى لأنه طلب منه عكازه فمنعها عنه، يهجوه أقبح الهجاء ويرميه بأنذل الصفات ، يرميه بالأبنه .

وقد عرف الأصطفهانى ببذاءة اللسان حتى خاف منه الناس وتحاشاه معارفه وكانوا يخشون لسانه، وأنهم ليذكرون لنا أنه لم يسلم أحد من هجائه حتى الوزير المهلبى ، ولعل حدة طبعه وبذاءه اللسان هى السبب فيما يذهب اليه النقاد من أن أبوالفرج كان مجيدا فى فن الهجاء .

بل لقد ذهب المؤرخون إلى أبعد من ذلك من وقائع حياة أبى الفرج فقد كان غلمانيا مسرفا وكان يشهد مجتمعات النصارى فى الأديره .

ومن هنا يبدو الربط الواضح بين هذا الأتجاه وبين ما كان يرويه وقد أشار إلى ذلك ابن الجوزى فى ترجمته لأبى الفرج « وكان يتشيع » ، ومثله لا يوثق برواياته فانه يصرح فى كتبه بما يوجب عليه الفسق ويهون شرب الخمر وربما حكى ذلك عن نفسه وبذلك نجد عدم الثقة برواياته واضحا ويرى مؤرخ أبى الفرج الأصفهانى[1] : أن كل هؤلاء المغنيين والشعراء الذين ترجم لهم فى كتاب الاغانى وصور لنا هذه الالوان من حياتهم لم يكونوا من اللاهين العابثين ، وإنما أبو الفرج هو الذى تتبع هذه الجوانب من حياتهم وحرص عليها لا لأنه يبشر بالعبث ويدعو إلى الفجور وإنما لما ذكره فى مقدمة الاغانى ليكون « اشهى » .

أن أبا الفرج قصد إلى الهزل بشهادة مؤرخيه لعوامل نفسيه وفنيه ، وأنه لم يقصد اليه لانه الحقيقة التاريخية ، فقد قصد إلى الروايه ولم يقصد إلى التاريخ ، واختار من المرويات ما جعل الخبر الذ وامتع والقصة أشهى وأحلى ليكون السمر اللذيذ وأشار إلى أنه يجب أن نتحسس الاهواء الشخصية عند قراءة مرويات أبى الفرج ، كما نتحسس الاهواء العربية والسياسية .

وقال ابن الاثير فى تاريخه « لم أجد فى كتاب أغانيه إلا هزلا أو ضلالا ، أو اقصص أصحاب الملاهى انشغالا ، وعن علوم أهل بيت الرساله اعتزالا وهو فيما ينبغى على ثمانية ألف بيت تقريبا مضافا إلى كون الرجل من الشجرة

---

(١) الدكتور محمد أحمد خلف الله .

الملعونة فى القرآن وبالجملة فقد اجمع مؤرخوه على أنه مستهتر غير متحفظ ، تدفعه العاطفه العنيفه ، يباهى بالاستهتار وشرب الخمر وحب الغلمان .

وقد شهد الكثيرون بكذب أبى الفرج وتحريفه فقال النوبنجى مؤرخه : أنه اكذب الناس لأنه كان يدخل أسواق الوراقين والدكاكين وهى مملوءة فيشترى شيئاً كثيراً من الصحف ويحمله إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منه .

وقد أوفى الدكتور زكى مبارك على الغاية فى تصوير الاصفهانى وكتابه الاغانى[1] فقد أشار إلى خلقه الشخصى وأنه كان مسرفا اشنع الإسراف فى اللذات والشهوات ، وأنه كان متشيعا ومثله لا يوثق بروايه فإنه يصرح فى كتبه بمايوجب عليه الفسق ويهوى شرب الخمر وربما حكى ذلك عن نفسه ومن رأى كتاب الأغانى رأى كل قبيح ومنكر (هذا ماروا؛ ابن الجوزى أما أبن شاكر فى كتابه (عيون التواريخ) فقال : الشيخ شمس الدين الذهبى قال رايت شيخنا تقى الدين بن يتميه يضعفه ويتهمه فى نقله ويستهول ما يأتى به .

وقال زكى مبارك بعد أن أورد ما أورده عنه أنه ينكر على المؤرخين استنادهم إلى الأغانى ويرى أنه ليس لروايات الأغانى قيمة تاريخية، ذلك لأن الأصفهانى لم ينتق أوثق الأخبار من مظانها ولم ينقلها عن أهل الخبرة .

وأشار زكى مبارك إلى خطأ كل من جرجى زيدان وطه حسين فى أعتمادهما على (الأغانى) فى أبحاثهما عن الحياة العربية فى عصر الدولة العباسية ، كما أشار إلى استناد (لا مانس) إلى كتاب الأغانى فى تاريخ بنى أمية ، وكذلك

---

(١) كتاب النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى .

ما اوزدة المشرق فلهوزن فى كتابه (الدولة العربية وسقوطها) بل أن بعض الذين نقدوا زكى مبارك من دعاة التغريب لما اعتبروه جرأه على مصادرهم أمثال (صاحب الأغانى)قرروا فيه ما قررنا ، يقول جبرائيل جبور رئيس الدائرة الغربيه فى جامعة بيروت الإمريكيه ، إريد أن اذهب إلى أبعد من هذا فازعم أن فى الأغانى كثيراً من الأخبار الملفقة التى ربما تكون قد جازت على أبى الفرج فأوردها » .

ويحاول (جبور عبد النور) أنه يدافع عن الأصفهانى : فيستاءل : أمن الضرورى أن كان المؤرخ فاسقا أو مسرفا شنيع الأسراف فى اللذات والشهوات أن لا يكون مؤرخا وإلا يكون صادقا فيما يروى أو يقول أو يكتب .

ونحن نقول له : نعم ، فى فكرنا العربى الإسلامى فإن لم يكن فى الفكر الغربى كذلك فلا حجه لنا به ، أن فكرنا وضع قواعد البحث والنقد والعلم على أساس الارتباط الجذرى بين علم الباحث وشخصيته ، فإن كان منحرفا فى حياته مصطرباً فى شخصيته ، بعيداً عن الأخلاق والدين فنحن ترفضه مصدراً علميا ولا نقبل له شهادة ، والأصفهانى بشهاده الجميع انصاره وخصومه على السواء مهدور الراى ، ساقط الشهادة ، وإن فسقه الشخصى قد أدخل كثيراً من هواه على ما أورد ، فضلا عن انحرافه الفكرى والعقائدى والاجتماعى بما يفسد آرائه إفساداً ، بالاضافه إلى أن كتاب الأغانى أساساً ليس مرجعا علميا ولكنه من كتب التسلية والسمر التى كتبت لتزجية فراغ بعض المترفين ، ومن هنا فإنه لا يصلح أساساً كمصدر للعلم أو مرجعاً للبحث فى الأدب أو التاريخ .

• • •

هذا عن صاحب الأغانى ، وقد وصف بقذارة الملابس : السهروردى والحلاج وأبو نواس.

كما وصف المؤرخون الحريرى بأنه كان مثالا من دناءة النفس وخساسه الحرفة ، وإن الهمزانى والحريرى كانا يضعان دستوراً لحياة الصعلكة والتشرد والاحتيال، هذه هى النماذج التى أولاها الاهتمام الدكتور طه حسين ودعاة مذهب النقد الغربى الوافد ، وهى نماذج ليست أصيلة فى الأدب العربى والفكر الإسلامى، تلك النماذج التى كونها هذا الفكر إيمانا وخلقا واخلاصا للحق والعدل .

ولقد أهتم دعاة مذهب النقد الغربى الوافد بهذه المراجع ، ليس فقط فى تقديمها من جديد فى اطار براق واغراء الباحثين بها ، وتسويغها للقراء على المستوى الشعبى ، بل لقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك فدافعوا عنها وهاجموا كل من حاول أنتقاصها كما فعل مدير دائرة الأدب فى جامعة بيروت الأمريكية فى مهاجمة زكى مبارك من أجل (الأغانى وأبو الفرج الأصفهانى) .

وقد فعل الدكتور طه حسين ماهو أشد من ذلك واعنف ، باستاذه الذى تلقى عليه العلم فى الجامعة الأستاذ محمد الخضرى عندما نقح كتاب الأغانى واصدره فى طبعة جديدة خالية من الشر المقذع والعبارات البذيئة وذلك للانتفاع بما فيه من موارد يحجبها هذا الفحش الذى اهتم به الأصفهانى .

فقد هاجم تنقيح الأستاذ الخضرى للأغانى فى أسلوبه الساخر العجيب ودعا إلى ترك الكتب القديمة كما هى بما فيها من مخالفة للذوق الحديث وبما فيها من أشياء تنكرها أدابنا العامة يقول : رأى الأستاذ الخضرى أن هذا الكتاب مضطرب فى ترتيبة مخالف لنظامنا العقلى فسخة ليلائم عقلنا الجديد ، وقال : أنهم يجدون فى كتب القدماء الوانا من الضعف والنقص

والاختلاط وسوء الترتيب فيخيل اليهم أنهم يحسنون إلى هؤلاء القدماء باصلاح ما فى كتبهم من عبث ، ويقول : لك أن تتحرج من رواية الفحش أو لا تتحرج ، ولكن فى كتاب تضعه أنت لا فى كتاب يضعه غيرك ، ويقول : أن من الطغيان على أبى الفرج أن تحذف من كتابه شيئا وضعه هو فى كتابه ، أن القوانين العامة لم تكلفك ولم تكلف غيرك من العلماء تطهير كتاب الأغانى أو غير كتاب الأغانى .

وهكذا يعترف طه حسين بخطر ما فى هذا الكتاب من فحش ، ولكنه يدافع عنه ويصر على بقائه غير حاسب أى حساب لقرائه من الشباب أو الفتيات ، ذلك أن مذهب طه حسين هو أشاعة هذا اللون من الأدب واغراق الناس فيه محتجا بالمحافظة على النصوص القديمة ودون أن يطلع القارىء على خلقياتها أو فساد خلق كاتبيها .

وقد دافع الأستاذ الخضرى دفاعا مجيدا عن عمله وموقفه فقال :

إن ما نقصه من كتاب الأغانى لم يعد أحد اثنين :

أما فحش صد عن الأغانى وجوه كثير من أهل الأدب فكانوا يشكون ذلك منه من أكثر كتب الأدب العربى ، وأنى معهم فى ذلك وكثيراً ما رايت ابن هشام راوى سيرة رسول الله ﷺ ، عن ابن اسحق إذا روى شعرا يقول :

تركنا هنا بيتا أو بيتين أو أكثر اقذع فيها ، فليس الامتعاض من الفحش والاقذاع مقصوراً على أهل جيلنا بل كان لنا فيه سلف صالح نريد أن نستن بسنتهم ، وأما أشياء قلت عنها لا تفيد أدباً ولا ترقى فكراً .

وبعد فانا رجل خبرت الناس وعرفت ما يفيد فاستضأت بهذه الحيرة وحذفت ما حذفت » ا. هـ .

وليس كتاب (الاغانى) وحده الذى يمثل هذا الحظر بل هناك :

(١) يتيمة الدهر للثعالبى وثمار القلوب وغيرها .

وهذه الكتب لها مهمة واحدة معروفة هى « ازجاء الفراغ » والترف الذهنى ولكن لا يمكن بحال أن يقال أنها مراجع جادة تصلح لتكون مصدراً للعلم فى مجال النقد أو تاريخ الأدب أو البحث العلمى الجاد وقد أشار إلى هذا المعنى كثير من الباحثين عجبا من أن تكون كتب التسلية والفكاهه والاضحاك ميزانا يوزن به رجال التاريخ وتؤخذ منه تراجم العظماء وقد أشار إلى هذا المعنى العلامه رفيق العظم وخاصة إذا كان هذا الاتجاه تكأة لا تهام الحضارة الاسلامية بالتحلل أو علامة على تجرد العرب من الحضارة.

* * *

الفصل الرابع

الأدب المكشوف وحرية الفن

لا شك أن الأدب المكشوف هو تيار طارىء على الأدب العربى قديمه وحديثه ، ليس من طبيعته ولا من ذوقه ولا هو مستمد من مزاجه النفسى ، ولقد ظهر هذا اللون فى الأدب العربى فى العصر العباسى تحت أسماء مختلفة : أدب المجون والزندقة وشعر الغزل الحسى والغلمانى ، وكلها فنون لم تكن أصيله فى الأدب العربى الذى صنعه الإسلام والذى تشكل فى دائرة الفكر الإسلامى وقيمه ومفاهيمه ، والذى كان معروفا فى الجاهلية وفى أداب الفرس واليونان والرومان القدامى متصلا بالوثنية وفلسفات الانحلال والإباحة، ثم تجدد من خلال حملات الغزو الشعوبى التى حمل لوائها الباطنية مستهدفة هدم الاسلام نفسه من خلال هدم أدبه وفكره .

وفى الأدب العربى الحديث ظهرت طوابع الأدب المكشوف مع مناهج النقد الغربى الوافد على أيدى الكتاب الذين اعتنقوا هذه المناهج وعملوا من خلالها على إخراج الأدب العربى من مقوماته ومفاهيمه وإغراقه فى تيارات الآداب الأخرى ، وقد بدا ذلك واضحا من خلال الترجمة التى تحركت فى خطين متوازيين : ترجمة التراث اليونانى (الأغريقى الهلينى) الوثنى الحافل بالأساطير والاباحيات ، ومن خلال ترجمة القصص الأوربى والفرنسى بصفة خاصة ، والذى قام به عدد من المارون اللبنانيين ، وفى مقدمتهم طانيوس عبده ، ولقد جرى الدكتور طه حسين شوطا طويلا فى هذا المجال فبعث كثيرا من أساطير اليونان ، وترجم ولخص عشرات من

القصص الفرنسية المكشوفة كما ترجم لبودلير وغيره من الشعراء الاباحيين، فضلا عن اهتمامه الواسع بشعراء الاباحة فى كتاب الأغانى من أمثال أبو نواس وبشار ، ولم يتوقف الأمر عند تقديم هذه الترجمات ، بل أن دعاة المذاهب الوافدة قد أحاطوا ذلك الاتجاه بتبريرات مختلفة وساقوا مناهج فلسفية مغايرة لما ينطلق منه الأدب العربى والفكر الإسلامى فى مفهوم التعبير عن النفس والحياة فى ضوء الأخلاق والقيم العربية الاسلامية وكانوا فى ذلك يحاولون فتح ثغرة فى جدار النفس العربية للانطلاق منها إلى ما يختلف اختلافا واضحا مع طبيعتها ومزاجها النفسى .

وإذا كان الأدب الحديث فى كل أمة إنما ينطلق من أصوله وتراثه فإن الأدب العربى لايجد له منطلقا إلا من خلال الأخلاق والقيم الروحية والنفسية الواعية بطبيعة الشخصية الانسانية والحامية لها من الانهيار والتحلل ، وطبيعة المجتمع الاسلامى القائمة على الموائمة بين الروح والمادة . والقلب والعقل ، والتى تصدر من الكبح أو من المصادرة للنزعات الحسية أو للجنس بما يدفعها إلى أن تكسر القيود والضوابط وتغلو فى التحرر ذلك أن الاسلام قد اعترف فعلا بالجانب الحسى وفتح له الطريق الصحيح المعتدل بعيدا عن الكبت وبعيدا عن الإسراف أيضاً فلم تعد هناك أزمة معضلة تواجه المجتمعات فى فترة المراهقة ، أو أى فترة أخرى من فترات الحياة الاجتماعية ، أما الغرب فقد كان الأدب المكشوف عنده نتيجة أزمة واضحة ، وتحديات خطيرة دفعت بالمجتمع إلى كسر القيود وإلى الوصول إلى أبعد مدى فى معارضة التعاليم المبتدعة باسم الدين والتى لم تكن منها أصلا : (رهبانيه ابتدعوها ما كتبناها عليهم)

ذلك أن هذه التعاليم المبتدعة قد حملت معها دعوة إلى احتقار الحياة

كلية وإلى بعض الجنس وكراهية العلاقات الطبيعية بين الرجل والمرأة والتنفير منها والدعوة إلى مقاومتها مقاومة فعالة بشتى الوسائل، ومن هنا فقد كانت معارضة الطبيعة البشرية على هذا النحو من العنف والقسوة عاملا من عوامل الاندفاع والتحلل، ومن هنا فحين ثارت أوربا على الدين كله، كانت ثورتها فى هذا الجانب ثورة عارمة ارتدت بها إلى التراث اليونانى، وانفصلت بها عن كل مقومات الخلق والدين فلم يعد هناك وسط أو اعتدال أو حرص على ضوابط معينة، فمن الرهبانية المسرفة فى كراهية الجنس واحتقاره والتنفير منه إلى الاباحة المطلقة فى الاندفاع نحو الجنس بغير ضوابط أو حدود.

أما فى مجتمعنا الاسلامى حيث اعترف بالجنس وفتحت النوافذ والأبواب نحوه وفق خطط صريحة وضوابط واضحة فإن هذه الأزمة لم تكن لتحدث أصلا، ومن ثم فإن الأدب العربى وهو صدى لحركة النفس الإنسانية من خلال المجتمع، لم يكن ليواجه أدبا جنسيا حقيقيا صادراً من أعماقه، ومن هنا فقد كان نقل هذا الأدب وترجمته ومحاولة الدعوة إليه وتبريره وفق فلسفة لا يؤمن بها الفكر الاسلامى ولا يتفق مع طوابع الأخلاق الإسلامية كان هذا عملا تغريبيا خالصا، وكان منافيا للبيئة والفكر والقيم التى عرفها الأدب العربى جميعا.

وإذا حاول دعاة مذهب النقد الغربى الوافد البحث عن شىء من ذلك فى الأدب العربى القديم فإنما هم الشواذ المنحرفون صرعى الحضارة، وذى المفاهيم الوثنية والمجوسيه المتآمرين من دعاة الفارسية القديمة والباطنية وحاملى لواء الحقد والخصومة للاسلام ومجتمعه وفكره والعاملين على هدمه وهم فى العصر الحديث كذلك لا يختلفون، شعوبية وتحللا واستناداً إلى

المصادر والقوى الأجنبية ، أما الأدب العربى فى قيمه الأساسية وجوهرة الأصيل فهو يواجة هذا الجانب من جوانب النفس الانسانية على نحو غاية فى التسامى والحياء والعفة[1] .

لقد اعتمد الأدب الغربى الأوربى فى خلق الأدب المكشوف على عناصر طبيعية وأساسية فى جوهر المجتمع الأوربى ومن خلال تحديات خاصه جاءته عن طريق ما فرضته المفاهيم الدينية الغربية من رهبانية ابتدعوها ساقت أمامها فلسفة تدعو إلى إعتزال الحياة والمراة ، ومعارضة الطبيعة الإنسانيه فى أقوى جوانبها خطراً ، بينما لم يجد المجتمع الاسلامى ومن ثم الأدب العربى مثل هذه « الأزمة » أو مثل هذا التحدى ،

ولقد أصاب هذا التيار فى الأدب العربى مزيداً من الانحراف بتغلب عوامل ليست خفية عليه ، وابلغها أثراً فى أشتداد خطر انحدارة : مذهب فرويد فى التحليل النفسى الذى استطاعت قوى كبرى عاتية أن تذيعه وتفرضه بالرغم مما فيه من أخطاء اعترف بها زملاء فرويد وكانوا هم أكثر قرباً إلى الطبيعة البشرية والواقع ومع ذلك فقد خفتت أصواتهم وضاعت ، بينما استعلى مذهب فرويد بانحرافة الطبعى عن واقع الحياة واستمداده أصوله ومفاهيمة من التجارب التى أجراها فرويد على الشواذ وليس على الأسوياء فى المجتمع الأوربى ، ومن خـــلال نفسيته المريضة ، وفى ضوء وضعة الاجتماعى كيهودى مضطهر فى مجتمع يكن له ولعنصره كثيراً من الاحتقار ، فيصدر فى فكره عن ذلك التعصب والتحدى ، فضلا عما عرف وأيدته كثير من الوثائق باتصال فرويد بالحركة الصهيونة الحاقده على الإنسانية كلها

---

(١) راجع الباب الأول من هذا الكتاب .

والتي وضعت بروتوكولات صهيون لتكون نبراسا لتدمير هذا المجتمع على أساس التمهيد لسيطرة اليهودية العالمة الكاملة على العالم .

هذه الحركة التي بدأها هرتزل صديق فرويد بدعوته السياسية وآزره فرويد بالدعوة إلى تدمير الشخصية الإنسانية من خلال علم خالص لاشائبة فيه هو علم النفس الذى خدع العلماء أكثر من سبعين سنة حتى جاءت الصهيونية فى السنوات الأخيرة فكشفت الرابطة بين مبادىء فرويد ومبادىء التلمود[1] .

ومن خلال نظرية فرويد ظهرت تلك الاتجاهات الإباحية المسرفة التى تضمها أزهار الشر لبودلير ومدام بوفارى لفولبير والغلامة لمرجريت وعشيق الليدى تشارلى للورنس ، ومن هنا قوى ولا أقول بدا لأنه كان بادئا منذ وقت بعيد - ذلك التيار الذى يدعو إلى حريه الفن المطلقة وإلى تغليب جانب الشر فى الغزل والخمريات والعرى كما عرف عن الروائى لورنس وتغليب جانب القبح كما عرف عن الشاعر بودلير الذى جعل من رمة حيوان موضوع مقطوعة شعرية وجهها إلى حبيبته يذكرها فيه « بذلك الصباح الجميل حين رأيا تلك الجثة يتهافت عليها الذباب وقد انتشر فيها عالم من الدود الذى حي بموتها وبالكلب الذى هبر من ذلك الجثة هبرة ، ويذكر لحبيبته فى أسف أن جمالها الفاتن سيصير يوما مرتعا للدود » .

هذا اللون من الشعر الغربى الاباحى لا يسيغه الذوق العربى ولاتقبله النفس العربية حين يترجمة لها الدكتور طة حسين ، فهو لايتفق مع طبيعتها

---

(١) أقرا فى هذا المعنى بتوسع كتاب الدكتور صبرى جرجس (التراث اليهودى فى الفكر الفرويدى) .

ولا مزاجها النفس ، وليس هو فى الأدب العربى من مفهوم الفن الجميل ، وذلك ذوق غير ذوقنا وفن غير فننا وهو لايستطيع مهما ترجم منه الوف المقاطع أن يخلق تياراً ترضاه النفس العربية أو تقبل عليه لانه يتعارض مع جوهرها تعارضا واضحا ، ولقد كان كتاب الجنس الغربيين هؤلاء مسرفين فى الانحلال ، يتعاطون الأفيون والحشيش ويعيشون حياة شاذة غريبة الأطوار . وأن دعاة هذا المذهب من الفلاسفة والكتاب واصحاب القصة إنما نشأوا جميعا نشأة غير طبيعية وواجهوا فى مطالع حياتهم تحديات اجتماعية خطيرة فى بيئتهم وبين ذويهم .

ويصف الدكتور طه حسين شعر بودلير فى هذه العبارات التى تكشف عن طبيعة شاذة غريبة حين نقول « وهو فى كل ذلك جرىء مجازف يتخير أبشع الصور وأقبحها وأشدها تأثيراً فى النفس من هذه النواحى البشعة القبيحة ، وهو مادى التصور ولحسه المادى أثر قوى فى شعره ولاسيما حس اللمس والشم والبصر فهو يعرض عليك هذه الصور البشعة إلى يحسها الشم واللمس والبصر فى الأجسام المتهالكة المتحللة ، وهو شعر بشع مخيف تضطرب له النفس وتشمئز فى كثير من الاحيان ، ونحن نقول للدكتور طه حسين : إذا كان شعره إلى هذا الحد من البشاعة فلماذا غرقت فيه وآثرته بالترجمة وأهتممت بنقله إلى الأدب العربى ، وانت فى نشوه الأعجاب ، وقد سجل طه حسين أن بودلير نشأ نشأة لم تخل من القهر والعنف والضيق، وكان يكره ذلك الرجل الذى خلف أباه (يعنى فى البيت جوز الامة) ويتبرم بماله من سلطان وكان ذلك كافيا لأن ينشأ صبيا مبعضا للمحافظة ميالا إلى التطرف ، وما أن أبلغ رشده واستطاع الاستمتاع بحياته حتى إعتزل أسرته واندفع فى حياة تخالف كل المخالفة ما كان يطمع فيه وليه من المحافظة

والاعتدال ، وكان صاحبنا يصطنع الأفيون والحشيش فى جماعة من اصدقائه الفنيين فلا يزيده ذلك الا شذوذا وغرابة فى الأطوار » .

وشأن لورنس شبيه بذلك بل وأشد غرابة ، ويصوره لويس عوض فيقول : عرف لورنس بالالتهاب الرؤى الذى خرب صحة تخريباً ، وموت أمه كان كارثة غير طبيعية بالنسبة له فقد فكر فى الانتحار ، ولم يجدوه لائقا للخدمة العسكرية فى الحرب وعرف عن لورنس أنه كان منحل، قذر التفكير ، لا يصور إلا الاحساسات الجنسية الوضيعة منها والشاذة .

كان لورنس مريضا بمركب أوديب . ومركب أوديب هو الذى خرب نفسه وجسمه وهو الذى شل كثيراً من قواه الحيوية وهو الذى ألهبه بالسياط وعذبه عذابا أليما ، وأشار إلى « اندماج الابن فى الأم عاطفيا » مما جعل « من المستحيل عليه بعد المراهقة أن ينصرف بعواطفه إلى غيرها من الاناث، وقد « ترك ذلك فى نفسه عقدة نفسية » استحال معها «أن ينصرف إلى حب امرأة أخرى غير أمه .

ويقول لويس عوض : أن أدب لورنس أدب مريض ، وأن أمه هى التى حطمت حياته هذا التحطيم ، وقد أعان لورنس أن أمه هى التى هدمت سعادته ، فكرهها من أعماق قلبه ولعنها فى أشعاره فقال : « من أجلك لعنت الأمومة » .

هذا هو ما وصفه لورنس فى قصته (عشيق الليدى تشارلى) أو رواية الأبناء والعشاق وسائر قصصه التى ترجمت إلى اللغة العربية والأدب العربى فهل هى تمثل حقا أى شعور مشترك ، أو أى طابع مشترك ، إن مثل هذه الصور تبدو غريبة فى المجتمع العربى الاسلامى ومن ثم تبدو شاذة ومقوتة فى الأدب العربى الذى لا يستطيع أن يصدر عنها ، لأن البيئة العربية لا تحس بها ولا تقبلها .

ولقد كان أدب لورنس وبودلير وغيرهما ثمرة من ثمار المجتمع الأوروبي المنحل ، وأعان عليها مذهب فرويد في التحليل النفسي الذي أعلى من شأن الجنس ودفعته القوى التي تدفع بعض المذاهب وتفرضها — إلى أن يسيطر سيطرة شبه كاملة على الأدب والقصة والفن جميعا .

وأن يجري ذلك وفق منهج فلسفي يعتمد على الزيف واقرار التحلل ونبذ الأخلاق .

وقد جاء طه حسين ومدرسة النقد الغربي الوافد لحملوا لواء الدعوة إلى عبادة الجسد وتقديس الشهوة وترجم الدكتور طه حسين عشرات من هذه القصص وسار على نهجه كثيرون .

وجرت مساجلات بين الأدباء حول الأدب المكشوف وكان أبرزها بين سلامة موسى وتوفيق دياب الذي دعا إلى ارتباط الفن بالأخلاق . وجرت الدعوة من بعد سافرة إلى « إطلاق الفن من قيود الأخلاق » .

ولم يكن ذلك تقليدا رديئا لما جرى في الآداب الغربية ، وإنما كان في الأغلب جاريا مع تيار الغزو الفكري والتغريب ونقل قضية التحلل والإباحة والشك والجنس إلى محيط الفكر الاسلامي والأدب العربي كاحدى وسائل تدمير مقومات المجتمعات والأمم العربيه والاسلامية .

(٢)

من أخطر القضايا التي أثارها منهج النقد الغربي الوافد مسألة الحرية والفن ، ومسألة الفن والأخلاق وقد استهدف دعاة التغريب إخراج الأدب العربي من قيمة ومضامينه ، التي تجعل الفن مرتبطا بالخلق وتجعل الحريه ذات ضوابط وذلك بطرح نظرية عرفتها دوائر الأدب الغربي

وهى قصة الفن للفن ، أو إطلاق حرية الفنان فى التعبير ، وقد برزت هذه النظرية فى الأدب الغربى بعد تطور كبير وتحت ضغط عوامل مختلفة أبرزها (١) اتصال الأدب الغربى المعاصر بأصول الأدب الإغريق الوثنى القائم على الكشف والعرى والتحلل الكامل (٢) رد فعل الرهبانية المسيحية الصارمة التى كانت تفرض العزلة ومعارضة الطبيعة الإنسانية فى مسائل الجنس والمرأة . (٣) الدوافع السياسية التى فرضتها الدعوات الهدامة ذات الأطماع الخطيرة فى هدم الحضارة والأديان والمستخفية وراء الماسونية والصهيونية والتى كان لها أثرها فى دفع نظريات فرويد وسارتر وغيرها وإعلان شأن الجنس الاباحة .

وقد كان طه حسين سباقا إلى إذاعة هذه المذاهب حين جمع فى وقت واحد بين إستخراج ما يمكن أن يطلق عليه صور الكشف والاباحة من حيوات : أبو نواس وبشار وحماد عجرد وزاوج بينها وبين ترجمة القصة الفرنسية الاباحية وقال فى الدفاع عن ذلك : « ليس للأدب أن يعطل عمله ليسأل عن قواعد الأخلاق » .

وتابع ذلك توفيق الحكيم حين قال أن الاجادة فى تصوير الدمامة والرزيلة لا تقل فضلا عن الاجادة فى تصوير الحسن والفضيلة ؛ ولم يكن هذا بما يتقبله الذوق العربى أو يطابق المزاج النفسى العربى الاسلامى وإذا احتج أحد بما ورد فى بعض دواوين الشعراء فقد عرف أن هذا لم يكن من الأدب العربى الذى أصله الاسلام بل كان من الانحراف الذى طرأ على هذا الأدب بعد اتصاله بالثقافات الوثنية القديمة وخاصة الفارسية المجوسية واليونانية الوثنية من أمثال الغزل المخنث والتشبب بالذكر .

أما الأدب العربي في أصالته فقد كان يعرف الحب العفيف والارتفاع عن الشهوات وكرامة المرأة وعظمة العرض والرجولة .

وإن ما يذهب إليه الأدب الغربي من تمجيد اللذة الجنسية ليس طارئا عليه في الحقيقة ولكنه معاودة لجذوره القديمة في الأدب اليوناني — بعد أن حرره الاتصال بالأدب العربي والفكر الاسلامي فترة ما حين نشأت في أطواره مفاهيم الفروسية والحب العفيف الذي أذاعه شعراء التروبادور وغيرهم — غير أن الأدب الغربي عاد مرة أخرى إلى أصول قديمة في الروح اليونانية الاغريقية المؤمنة بالعري والكشف والاباحة وعبادة الجمال وعبادة القوة .

وإن ما ظهر من بعد على أيدي لورنس وغيره إنما كان متابعة لذلك الاستحياء الذي قام به فرويد وغيره لتلك الجذور الاغريقية ، مما ليس مضاداً للنفس الأوربية ولا معارضها للمزاج النفسي الغربي ، بل مما يتصل به أساسا ويلتقي به في أعمق أعماقه ، أما في الأدب العربي الذي يستمد من النفس العربية الاسلامية التي تقوم مفاهيمها وقيمها على العفاف والأخلاق والنبالة والمروءة فقد كان ذلك كله غريبا عليه ودخيلا ولم يكن متقبلا منه وإن أعجب الناس فترة ما ، وآثار الأذهان مرحلة ما .

وهو هنا يمتحن حقيقة النفس العربية التي تتباين في تياراتها عن النفس الغربية مما يدحض قول القائلين بأن النفس البشرية واحدة في مواجهتها للجمال والحب والجنس مما تردده تلك النظريات الوافدة التي أذاعها التغريب والغزو الثقافي لتهديم المقومات ومما تهدف إليه الدعوة الماسونية الصهيونية الاباحية التي تريد أن تسيطر على العالم بعد سحق مدنياته وحضاراته ومقوماته الخلقية والدينية .

وقد وجدت دعوة الاباحة فى الأدب رد فعل عاصف ظهر على أسنة أقلام كثيرة ، ليس فقط من الذين اتصلوا بالآداب العربية ودرات الأزهر والاسلام وحدهم ولكن ممن درسوا دراسات عصرية ، وقد واجه هذا الأستاذ أحمد خاكى حين قال :

أن للجماعة أصولا عامة يجب أن يكون الفن أحد دعائمها ، والفن بجميع نواحيه دعوة عامة للخلق ، وقد ثار تولستوى بآيات الفن التى تحدرت من ثقافة أوروبا .

ولا ريب أن كل فكرة فنية لا تستقيم مع الشعور الدينى فهى ليست فنا أصيلا ، ولقد كان عصر النهضة تحللا من قواعد المسيحية ، لأن القسيسين والأمراء كانوا قد أساءوا استخدام الدين ، فاتخذوه ذريعة لمقاومة حرية الفكر .

فى نفس الوقت تحرر الفكر الانسانى من قيود الخلق حتى إذا ما أوتى المتفننون تلك الحرية أطلقوا لأنفسهم العنان فكانت من ذلك موجة من موجات الإباحة ، وقد حدث ذلك فى بلاد الإغريق فى أزهى عصورها وحدث مثل هذا فى إيطاليا أيام النهضة . وقد أثرت الإباحة فى الآثار الفنية التى أخرجها الكتاب والشعراء فى عصر النهضة . وأشار الكاتب إلى مسرحيات شكسبير وهى تدور حول القوة والخديعة والقتل ، والتحلل من النظرة الدينية ، فأعطت كل ما تندفع إليه النفس من شهوات وغرائز ، وكان الإعتراف بالغرائز والشهوات نتيجة الحرية فى عصر النهضة » .

وهكذا يرد الأستاذ خاكى ذلك الانحراف فى الأدب الغربى إلى عوامله الأصيلة وهى عوامل لم يواجهها الأدب العربى . ويفصل الدكتور محمد أحمد

الغمراوى موقف الفكر الإسلامى من الأدب والفن ، ويرى ضرورة التطابق بين الحياة الفنية والأدبية والعلمية إن لم يكن بين الفن والأدب والعلم وبين الإسلام تمام التطابق والاتفاق والتطابق التام بين والعلم ثابت لا شك فيه فليس من الثابت من العلم شىء ينقص شيئا من الإسلام وليس فى الإسلام أصل ينقص حقيقة ثابتة فى العلم .

ويقول : إن للفطرة كلها منشئا واحداً هو الله ، والعلم والدين كلاهما اجتمعا على استحالة التناقض فى الفطرة ، فإذا كانت هذه الفنون من روح الفطرة كما يزعم أهلها وجب إلا تخالف أو تناقض دين الفطرة : دين الفطرة دين الإسلام فى شىء ، فاذا خالفته فى أصوله ودعت صراحة أو ضمنا إلى رزيلة من أمهات الرزائل التى جاء الدين لإيجابها على الإنسان حتى يبلغ ما قدر له من الرقى فى النفس والروح ، إذا خالفت الفنون الدين فى شىء من هذا أوفى شىء من غير هذا فهى بالصورة التى تخالف بها الدين فنون باطلة ، فنون جانبت الحق ودابرت الخير وأخطأت الفطرة التى فطر الله عليها الناس والخلق ، والتى يريد الفنون أن تكون منها فى الصحيح ، فاذا كان من شأن بعض ما يعمل أو يكتب باسم الفن والأدب أن يتجاوز فى تأثيره ما سبق ، فيحول بين الإنسان وبين ربه ويدخل عليه الشك فى دينه بأى صورة من الصور ، ولأى حد من الحدود كان ذلك البعض المكتوب باسم الفن والأدب زوراً وأفكار فى الفن والأدب والفطرة والدين على السواء . فنحن ندعو إلى وجوب نزول الفن والأدب على حكم الدين وروحه وتحريمهما التطابق التام بينها وبينه ، لسنا نعبث ولا نتحكم فى الأدب والفن بما لا ينبغى التحكم به فيها . إننا نوجد معياراً للحق والصواب والخير فى الأدب والفن حين لا معيار لذلك كله منهما ،

ويسر للفن والأدب طريق التثبت من انطباقهما على الفطرة التى فطر عليها الناس وتحقق لهما بذلك اتحادهما مع الفطرة فى الصميم ، ونحن بذلك الذى ندعو إليه ونقول بوجوبه نحقق بين الفن والأدب وبين الدين تلك الوحدة المتحققة بين الدين والعلم ، فتتحقق وحدة الانسانية كلها بذلك ، وتبرأ حياتها من ذلك الداء المستعصى والشر البالغ ، شر وجود التناقض والتنافر بين ما يعشق من فن ويعتقد من دين . وجوب سيرهما مع الدين يدا بيد ، وجنبا إلى جنب وروحا إلى روح ، على الطريق الذى يحققان منها رسالتهما فى الناس ، رسالة الصدق والحق والخير والفضيلة والعزة والسعادة والهدى والنور » .

ذلك هو منطلق ضمير الأدب العربى والفكر الاسلامى والنفس الانسانيه العربية الاسلامية فى أصالتها ومزاجها . فالاتجاه الذى فرضه مذهب النقد الغربى الوافد فى أن يجعل روح الأدب روحا شهوانيا بحتا يتمتع صاحبه بما حرم الله وما أحل ، لا يفرق بين معروف ومنكر . ثم يضيف ما بق فى ذلك من لذة أو ألم ، أو غيرهما من ألوان الشعور ويخرج ذلك للناس على أنه هو الأدب ، لاريب ذلك لا يتطابق مع المزاج النفسى العربى ولا يلق استجابة فى الذات العربية .

ومن هنا يختلف الأستاذ الغمراوى إلى أن المقياس الذى يعد روح الأدب : هو إن الجمال النفسى هو روح الجمال الانسانى هو أخباته وإخلاده وإسلامه لله ، من هذا الاخبات والاخلاد والانقياد لله تأتى الفضيله والسلامة والسعادة فى الحياة ، ومن مجد الله سبحانه يشيع فى النفس الهدى ويشيع منها النور » .

ويرى الدكتور الغمراوى أن ما نقله الدكتور طه حسين من أخبار المجان فى الأدب العربى من أمثال أبو نواس ووالبة والخليع ومن إليهم ، هذا النوع من الأدب ليس مما ترغب فيه أمه تطمع فى الحياة وتطمع إلى العزة وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ماكانت درجت عليه هذه الأمة من إكبار الفضيلة .

وليس فيه من الجديد إلا الجهر بما يستسر أهل الشهوات فيها ، وإلافهو قديم قدم البشر على وجه الأرض لأنه يصور الخبيث مما يجول فى نفس الإنسان . ويقول توفيق دياب : إن التفاعل بين الأدب والأخلاق متواصل لا ينقطع والقول بانقطاع الأدب عن الأخلاق مذهب لا يؤيده أبسط حقائق الكون ، وفى الرد على القول باطلاع الشباب على المفاهيم الحسية يقول : لسنا نحرم العلم بدخائل الأمور على الشبان والفتيات . إنما يجيء عليهم بها عن طريق رزين يفهمهم وجوه الحاجة إلى إلمامهم بهذه الشئون ، أما أن يجيء عليهم عن طريق الخلاعة والمجون وهياج الغرائز الجامحة فذلك ما لا ينبغى أن نقره أو ندعوا إليه .

وأشار أكثر من باحث إلى أن إطلاق الفن والأدب من قيود الأخلاق لا يتفق مع نهج الأدب العربى وذاتيته ومزاج النفس العربية . وهومذهب تنزه عنه من أهل كل من عظماؤهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الاصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماثيو أرنولد .

وإن العربية وآدابها إنما قاما حول جمالها الكارم ومنبع الحياة والنور : القرآن والحديث وقد أصاب العقاد حين قال أن الأدب الذى يسمونه بالأدب المكشوف ليس بالنهضة التقدمية التى تستحث لها خطوات الأبناء

والبنات وإنما هي عارض من عوارض الضعف التي تنم على الحاجة إلى التربية الرياضة الخلقية وتدل على أن الشباب مفتقر إلى ضبط الإرادة في هذه الفتنة وليس بالمفتقر إلى اطلاق الارادة لاستباحة ما يباح وما لا يباح ، ومن دروسها أن نفهم حكمة النوع الانساني منذ نشأته الأولى في تدبيره المقصود أو غير المقصود لاحاطة المسائل الجنسية بالضوابط والمحظورات . ويتساءل العقاد عن عملية التهافت على المثيرات ويجيب بأن العلة هي حب التعويض الخاسر والعجز عن التعويض المفيد ، فالانسان لا يطلب المثيرات الحسية إلا لأنه فقد القرار على عقيدة روحية أو على فكرة مثالية أو على ثقة خلقية .

ومتى فقد هذا القرار دفعه القلق إلى أن يشغل نفسه بما يثير حسه وسئم المثيرات لا محالة ، لأن المثيرات تفقد معناها ولا تصبح مثيرة ولا قابلة لتنبيه الحس إذا استمر التنبيه يوما بعد يوم وساعة بعد ساعة .

والولع بالمثيرات تعويض خاسر عن العقيدة الروحية والفكرة المثالية والثقة الخلقية لأن هذه القيم الرفيعة تزود النفس بعوامل الحركة وعوامل السكون في وقت واحد ، ولا تدعها فارغة لحظة من اللحظات ، والعقيدة الروحية تزود الانسان ببواعث الحركة وحوافز العمل في ثقة وقوة وتزوده ببواعث العزاء عن الاخفاق والخيبة وتوحي إليه أن يفضل الاخفاق والخيبة أحيانا على النجاح إذا كان فيه ما يناقض عقيدته ويحمله على إهمالها والتفريط فيها . فإذا احتاج صاحب العقيدة إلى الصبر والقرار وجد في عقيدته معوانا له على التبصر والاستقرار ولم يستسلم للملل والسآمة كما يفعل طلاب المثيرات كلما فقدوا ما يثيرهم .

وترى نازك الملائكة أن هذا لون من الأدب الهدام يتستر تحت اسم مذاهب فنيه أو دراسات علمية باسم الرومانتيكية والوجوديه وإنها ألوان من الأدب (شعره ونثره) طابعها الأنانية والانطواء على النفس . وأنه باسم الواقعية والتحليل النفسى ظهرت ألوان من الأدب ومن القصص خاصة تعرض خفايا العورات تبرز كثيرا من الرزائل باسم التنفيس .

وقد رد عبد المنعم خلاف على ما أثاره توفيق الحكيم حول إطلاق حرية الفن ، فقال أن الفن إنما هو وسيلة للنفع والمصلحة ولا لترف ولا لإطلاق عبقريه الخلق والتجسيم والتشكيل والتلوين على هوى طليق غير منسجم مع الاتجاه العام فى الطبيعة كلها .

ويقرر أن تقييد الفن بقيود صالح الجماعة إنما يهدف إلى المحافظة على دعائم حياتها ويقول أن الفنان إذا أصر على موقفه من اطلاق حرية الفن قال له المجتمع انك نشاز فى جوقة أمتك أو هادم لوحدتها أو حاد على خروجها أو مفسد لمثلها الأعلى أو مبلبل لخواطرها .

وقال خلاف : أن الخطأ الذى نرتكبه فى مختلف مجالات السياسة والأدب والاقتصاد هى أننا ننسى الفـــارق التاريخى العظيم بيننا وبين الأوربيين ونحاول أن نطلق على بيئتنا القاصرة مقاييس الحياة الأوربية الحاضرة غروراً منا بالمدينة الصناعية الآلية وغفله منا عن أن نقل المكان دائما من حضارة لأخرى أسهل وأسرع من نقل السكان .

وأن العقلية اللاتينية عقلية لم تحسن التتلمذ على الطبيعة فى تقدير لباب الأشياء بل تشهويها حياة القشور المزوقة والثرثرة والجدليات والاستعراضات

المسرحية والانطلاق وراء النوازع والشهوات والتحلل من قيود الاجتماع بحجة الحرية الفكريه .

وأن الصور الفنية المنحرفة تزلزل وتفسد عقلية ومشاعر الناس وإيمانهم بمثلهم العليا وتأخذهم إلى حياة اللذة والجموح الذى لاتحتمله الحياة العملية».

(٢)

وهناك قضية كبرى : هى علاقة الدين بالأدب وقد حاول دعاة مذهب النقد الغربى الوافد انكار هذه العلاقة ، وهم فى سبيل ذلك يستدلون بنماذج من الأدب الغربى ، وقد يكون ذلك صحيحا بالنسبة للأدب الغربى والمجتمعات الغربية والنفس الغربية ولكنه ليس صحيحا ولا ميسوراً بالنسبة للأدب العربى والمجتمعات الإسلامية والنفس العربية ، وفى هذا يقول(رشاد محمد خليل) أن هذا الفصل غير ممكن فى واقع النفس الإنسانيه ، لأن النفس الإنسانية وحدة لا يتجزأ ، والدين والأدب كلاهما يصدر عن هذه النفس ويتجهان إلى هدف واحد هو تنظيف الوجدان الإنسانى وبناء الضمير على أساس سليم » .

غير أننا نجد غير واحد من أدباء الغرب يدحض ما ذهب إليه التغريبيون من القول بالفصل بين الأدب والدين فى الأدب الغربى على اطلاقه ، وقد كان تولستوى واحدا من هؤلاء ، ويجىء فى عصرنا هذا (ت . س . اليوت) .

يقول اليوت : أن النقد الأدبى يجب أن يكمل بوجهات نظر أخلاقية وعقائدية قام فى ظلها النقد الأدبى ، ولكن فى عصر كعصرنا حيث لا يوجد مثل هذا الاتفاق العام نجد من الضرورى بالنسبة للقراء المسيحين أن يقوموا قرائهم ، خصوصا ما كان منها خاصا بالاعمال التخيلية بموازين أخلاقية وعقائدية واضحة ، فالادب فى مظمه لا يمكن أن يقوم بالموازين الادبية البحتة هذا إذا افترضنا أصلا امكان وجود أدب يقوم بالموازين المادية البحتة وحدها

ويرى اليوت استحالة الفصل بين التذوق الأدبي والاعتقاد : يقول : الشخصيه الانسانيه تتلقى الأدب ككل وتتأثر به ككل ومهما يحاول الإنسان أن يفصل بين تذوقه الإدبي واعتقاده فإن ذلك لن يتيسر .

وإن كل ما نقرأه لا يتعلق فقط بما نسميه الذوق الادبي ولكنه يؤثر مباشرة في تكويننا ويقول اليوت : لكي نتمكن من إصدار أحكام أدبية سليمة يجب علينا أن نعرف شيئين : (أولا) ماذا نكون فعلا : ماذا يجب أن نكون ، والوعي بهما يجب أن يسير جنباً إلى جنب ، إن واجبنا كقراء للأدب أن نعلم ماذا نكون وإن واجبنا كمسيحيين ، هو واجبنا كقراء للأدب أن نعلم ماذا يجب أن نكون ، إن أمنيتي الان أن يوجد نوعان من الأدب : أدب خاص بالعالم المسيحي وأدب خاص بالعالم الملحد ويقول : إني أعتقد أنه يقع على عاتق جميع المسيحيين واجب إقامة موازين ومقاييس نقدية معينة لكل ما يزودنا به العالم من أدب ، يجب أن نتذكر أن معظم ما نقرأه حاليا قد كتب بواسطة أناس ليس لهم أي أعتقاد في نظام سام .

إننا بقدر ما نكون واعين بالحواجز التي تفصلنا عن الجانب الأكبر من الأدب المعاصر بقدر ما نكون في موقف أقل أو أكثر أمنا من آذاه[1].

والذي يقصده اليوت بالنسبه للمجتمع المسيحي يجب أن يكون رائدنا في المجتمع العربي الإسلامي ، أما الأدب الذي يراه دخيلا فهو الأدب الذي فرضه ذلك النفوذ الغريب الضاغط الذي سيطر على الآداب الأوربية بعد ظهور مذهب فرويد ، وبعد أن أحيط مذهب فرويد بعنايه خاصة ليكون بعيد الأثر في القصه والآداب وظهور تلاميذ فرويد في القصه من أمثال : لورنس وجيمس جويس وغيرهما كثيرون ، ولقد تأثر الأدب العربي بمثل هذه

(١) عن ترجمة للاستاذ رشـــاد محمد خليل .

التيارات حينا ، ثم بدأ يظهر الآن أنه غريب عن الذاتية العربية والمزاج العربى والنفس العربيه وخيل عليها وليس بمتقبل ولا قادر على أن ينتج غراسا ، بل أن التربه ترديذوره وترفضها .

وقد واجه الباحثون توفيق الحكيم حين حاول أن يدعو إلى القبح فى الأدب مواجهه صارمة وخاصه فى دعوة الحكم إلى أعلاء الفرد وتفرده بالجمال وحده بينما مفهوم الأدب العربى جامعا بين الجمال والأخلاق ويجعل الأخلاق مقدمة على الجمال ، وفارق بين المرأه عفيفه وفاجره وبين الغزل فى المرأه والغزل فى العلمه ، وبين الغزل الداعر والغزل العفيف وقال أحمد آمين أن الغزل الفاجر هو قبيح مهما وصف بأنه فنى وإن الجمال العفيف يجمع إلى جانب الجمال الفنى جمال العفة مما يزيد شيئا من قيمته ويعنى هذا أنه يدخل إلى جانب المقياس الفنى البحت مقياس الغاية والاثر والنتيجة .

* * *

الفصل الخامس

خطأ نظرية « التجديد » المفرغة من « الآصالة »

هذا من أخطر الدعوات التى حمل لوائها دعاة مذهب النقد الغربى الوافد : وهو مذهب قد تستقيم فى إصدار أحكامه على الأدب الغربى الذى تشكل من خلاله ، أما بالنسبة للأدب العربى فإنه يكبو ويخطىء ، للخلافات العميقة بين الأدب العربى والآداب الأوربية ، فإذا ما استغل هذا المذهب بأيدى دعاة التغريب فإنه يصل إلى أبعد مدى لا فى الخطأ والاضطراب ، بل فى التحدى والاعنات .

نقول أن من أخطر هذه الدعوات . الدعوة إلى التجديد دون ربط هذه الدعوة بالآصالة ، مما يؤدى إلى إخراج الأدب العربى من مضامينه وقيمه .

وقد كشف كثير من الأدباء عن هذا « الخطر » من أمثال : مصطفى صادق الرافعى والدكتور محمد أحمد الغمراوى الذى أطلق عليه « سوق الأدب العربى فى غير طريقه وإلباسه ثوبا من غير نسجه » . وقد أشار الغمراوى إلى عمل شبيه بهذا قام به البعض بالنسبة للأدب الألمانى ، وكانت النتيجة لذلك أن ضل الأدب الألمانى طريقه قرنا وبعض قرن . ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق : هللر وهاجيدون ولسنج ، وأن التغريبيون يسوقون الأدب العربى الآن إلى طريق الافتتان بالأدب الفرنسى خاصة والغربى عامة .

وقد كشف الغمراوى عن أخطار « تقليد الأدب الأفرنجى وخطره على الأدب العربى » الذى يقوده الدكتور طه حسين فيقول : نعيب عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربى ثوبا أفرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية

من غير مراعاة ما بين اللغتين وأدبهما من الفوارق ، أن التقليد إذا جاز فى العلم من غير قيد . لا ينبغى أن يؤخذ منه فى الأدب إلا بمقدار ، لأن أدب الأمة من روحها ، فالتقليد فيه إخضاع لروح الأمة واضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع ».

أما العلم : فليس له وطن ولا قومية ، إذ أن قوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة فى العالمين ؛ وليس هناك علم فرنسى أو انجليزى بينما نجد الأدب متعدداً بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها ، كما لكل أمة لغتها ، ونجد أدب كل أمة مطبوعا بطابعها طبعا لاخفاء فيه أو هكذا هو إذا استعلت الأمة بأدبها ونسجت لنفسها برداً من روحها وتاريخها وتقاليدها ، وعاداتها ، ودينها ، بدلا من أن تلتف بشق من برد غيرها لا تجد فيها دفئا ولا قوة ولا جمالا .

ويفصل الغمراوى مفهوم « الجديد » و « القديم » فيقول : كلمتا القديم والجديد من الكلمات المبهمة التى يحتاج معناها إلى تحديد ، ثم هما هنا من الكلمات المنقولة من مدلول مادى إلى مدلول معنوى ، الخطر الذى يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذى كان يصحبها فى استعمالها الأول فيصير معها فى استعمالها الثانى ، فإن لأمثال هذه الكلمات أجواء تنتقل معها فى تداولها ، كما للكواكب أجواء تنتقل معها فى سبحها وتنقلها ، فإذا علقت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها فى استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك إلى النفوس خفية فتستحسن أو تستقبح من غير أن تدرى لذلك سببا ، فالناس يستحسنون فى الماديات الجديد ويفضلونه على القديم ، ولكن إذا نقل ناقل القدم والجدة إلى المعنويات (كالأدب والمدنية والحياة) كان الناس منه على خطر

وبدأو يستقبحون ويستحسنون ، من غير أن يكونوا غالبا على صواب فى الاستقباح أو الاستحسان، يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدنية القديمة ، ويستقبحون الأدب القديم ولعله خير من الأدب الجديد ، وهم لا يفعلون ذلك لأنهم يرون مدنية خيراً من مدنية ، وأدبا شر من أدب . ولكن لأن الجدة فيما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل ، فيجرون المعنويات مجرى الماديات ، عفوا من غير قصد ، ويفاضلون بين الجديد والقديم والأدب كما يفاضلون بين الجديد والقديم فى اللباس ويقعون طبعا فى نفس الخطأ الذى يقع فيه طالب المنطق حين تستعمل فى قياس واحد لفظا واحداً مشتركا بين معنيين مختلفين .

والناس معذرون إذا فعلوا هذا ، إذ ليس منتظراً من جمهورهم ، أن يكونوا مناطقة مدققين ، أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القرآن النفسى ، إنما الذى يقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفى البالغ ، هو ذلك الذى يستغل أمثال تلك الألفاظ على غير حق وينقلها عما ينطبق جوها عليه إلى ما لا ينطبق جوها عليه ، وإذا كان هذا الاستغلال منتظرا ، أو على الأقل لا يمكن منعه فى الدعايات الحزبية حيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة فإن الأبحاث العلمية والأدبية يجب أن تبرأ منه إذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الأول .

ويتساءل الأستاذ الغمراوى : هل كان قديمنا أسوأ من قديم الغرب (بخرافاته وأساطيره) ؟ ويقطع فى الأمر حين يقول : أن التجديد فى الأدب كالتجديد فى العلم لا يمكن أن يقوم إلا على أساس تعاون الحاضر والماضى ، سيبنى العقل فى حاضره على ما أسس العقل فى ماضيه ، فإن

---

(١) عن (النقد التحليلى للادب الجاهلى) بتصرف .

الحقَ وحدة قائمة لا يقوم جزء منها إلا على جزء فلن يقوم حق جديداً إلا على أساس من حق قديم ، إن القاعدة البسيطة التى تمكن العلم بها من تجديد تراثه ، وتنميته ، وهى القاعدة التى ينبغى أن يسير الشرق عليها فيحتفظ بتراثه الكثير القيم فلا يغير منه إلا بقدر ما يجدده وينميه » .

وقد هاجمت كثير من الصحف والمجلات فى عواصم العالم العربى كله ، وليس فى القاهرة وحدها هذه المحاولة : محاولة تفريغ التجديد من الأصالة ، فيقول مجلة المكشوف (بيروت) يحاول الدكتور طه حسين حين يكتب أن ينقل استعارات اللغة الفرنسية وأن يجرى فى أساوبه على نمط تلك اللغة، ويكفى أن تطالع صفحات من كتاباته لتتأكد من هذا ، فأسلوبه الفكرى الفرنسى ، وطريقته فى النقد ودراسته الأدب والشعر والأدباء والشعراء والأدباء والشعراء فرنسية، فهو فى عنوان أبحاثه فى النقد (حديث الأربعاء) ناقل للعنوان الذى كان يجريه (سانت بوف) على فصوله النقدية (أحاديث الاثنين) وهو يتبع فى النقد مذهب الاحساسين الذاتيين مقتفيا فى ذلك أثر (إناتول فرانس) .

ويعرض (مصطفى صادق الرافعى) لظاهرة خطيرة حاول منهج النقد الغربى الوافد واتباعه من التغريبيين إبرازها ومحاولة فرضها : تلك هى السخرية بالقديم ومن جملته الإستخفاف بالقرآن والتراث واللغة جميعا ، ويرى أنه يجب ألا ننقل من لغات الافرنج إلا على أننا أهل لغة لها خصائصها ولا تصرفنا مدينتهم عن أنفسنا ولا تأتى نسيوفهم لرقابنا وبنزغاتهم لقلوبنا . وأن هذه العربية لغة دين قائم على أصل خالد هو القرآن الكريم وقد أجمع الأولون والآخرون على اعجازه بفصاحة إلا من لا حفل به من زنديق يتجاهل أو جاهل يتزندق .

ثم إن فصاحة القرآن يجب أن تبقى مفهومة ولا يدنو الفهم منها إلا بالمران والمزاولة ، ودرس أساليب الفصحى والاحتذاء عليها وأحكام اللغة والبصر بدقائقها وفنون بلاغتها والحرص على سلامة الذوق فيها .

كل هذا مما يجعل الترخص فى هذه اللغة وأساليبها ضربا من الفساد والجهل ، فلا تزال اللغة كلها مذهبا قديما ، وإنما يكون المذهب الجديد فيها رجلا إلى حين ثم يدخل مذهبه معه القبر ، على أنى رأيت لأصحاب المذهب الجديد أصلا فى تاريخ الأدب العربى كانت جذوره ممن انتحلوا الإسلام ، وهم يدنيون بغيره وممن كانوا يدينون به وتزندقوا فيه حتى قال الجاحظ فى بعض رسائله يعنى هؤلاء وأولئك :

« فكل سخنة عين رأيناها فى أحداثنا وأغبيائنا ، فمن قبلهم كان أولها » .

أما الثالثة فإن الخاصة فى فصاحة هذه اللغة ليست فى ألفاظها ولكن فى تركيب ألفاظها ، وأشار الرافعى إلى غرور « جبران خليل جبران » ، فقال : أنت واجد فى سنة ١٩٢٣ من يقول : لك لغتك ولى لغتى ، فمن كنت يا فتى صاحب اللغة وواضعها ومنزل أصولها ومخرج فروعها وضابط قواعدها ، ومطلق شواذها ، ومن سلم لك بهذا حتى يسلم لك حق التصرف (كما يتصرف المالك فى ملكه) وحتى يكون لك من هذا الإيجاد ومن الإيجاد ما تسميه أنت مذهبك ولغتك ، فإنك عمر واحد فى عصر واحد بين ملايين من الأعمار فى عصور متطاولة وأن ما تحدثه على خطأ لا يبقى على أنه صواب ، ويرجع هذا الخطر أساسا إلى اتصال المتصدرين للأدب العربى بالآداب الغربية قبل أن يتعمقوا أدبهم العربى ويفهمون أسراره ومناهجه وذاتيته الخاصة ، المستمدة ، فهم يتحركون من داخل الأدب

الغربي ويقيسون كل شيء بمقاييسه حتى الأدب العربي نفسه وذلك من أخطر ما يفسد جوهر الأدب العربي .

ولاشك أن الدعوة إلى « التحرر من القديم » التي يحمل لوائها الغربيون إنما تستهدف انفصال الأدب العربي الحديث عن الأدب العربي في عصوره ومراحله المختلفة منذ نزل القرآن إلى اليوم . وقد أشار كثير من الأدباء إلى هذه الظاهرة الخطرة ، وكشفوا عن أن « العزوف عن القرآن والأدب العربي يترتب عليه العزوف عن الإنماط البلاغية والبيانية الأولى والانصراف عنها إلى الأساليب الحديثة ، وهي أساليب غربية ، بل ومسيحية أو وثنية ، في كثير من الأحيان عجز المنغمسون فيها والمدمنون على قراءتها وتعاطيها في كتاباتهم عن تذوق الأساليب العربية الأصيلة ، بل عن تذوق بلاغة القرآن المعجزة ، بل عن فهمها آخر الأمر » .

وقد أشار شكيب إرسلان إلى هذا المعنى حين قال : « لا أعرف في الأدب واللغة الا مذهبا واحداً هو مذهب العرب » .

وقال الرافعي : « المذهب القديم هو أن تكون اللغة لا تزال لغة العرب في أصولها وفروعها وأن تكون هذه الأسفار القويمة التي تحويها لا تزال حية ، تنزل من كل زمن منزلة أمة من العرب الفصحاء ، وأن يكون الدين العربي لا يزال هو هو ، كأنما نزل به الوحي أمس ، لا يفتننا فيه علم ولا رأى ، وأن يأتي الحرص على اللغة من جهة الحرص على الدين ، إذ لا يزال منهما شيء قائم كالأساس والبناء ، لا منفعة فيهما معا إلا بقيامهما معا » .

وأشار إلى العلة الحقيقة التي ترجع إلى ضعف هؤلاء التغريبيون في لغتهم الأصلية وقوتهم في لغة أجنبية ، مما نشأ عنها نوع من العصبية للأدب الأجنبي

وأهله ، « فلما ضربت هذه العصبية واستحكمت ، وجهت الذوق فى الأدب وأساليبه إلى تفسير معين يحكم المذهب والهوى ، وأن « هؤلاء الذين غلبت عليهم صناعة الترجمة ورجعوا من العربية إلى طبع ضعيف ، فكان لابد من أن تدخل اللغات الأعجمية الضيم على عربيتهم » .

وأشار الرافعى إلى أن هذه المادة من المعانى التى تجىء من آداب الأمم فى أوربا وأمريكا ، تكاد تطمس أدابنا وتمحقها محقا ، تذهب فيه خصائصنا ومقوماتنا وتحتلما عن أوضاعنا التاريخية وتفسد عقولنا ونزعاتنا وترمى بنا مراميها بين كل أمة وأمة ، حتى كأن ليست منا أمة فى خيرها الإنسانى المحدود من ناحية بالتاريخ ومن ناحية بالصفات ومن ناحية بالعلوم ومن ناحية بالأدب ، ومن ذلك ابتلى أكثر كتابنا بالانحراف عن الأدب العربى أو العصبية عليه أو الرزايه به ، والسبب أن أولئك الأدباء كلهم ليس منهم واحد ترى فى أساسه الادبى : تلك الاصول العربية المحضة القائمة على دراسة اللغة وجمعها وتصنيفها وبيان عللها وتصاريفها ومطارح اللسان فيها .

وأشار إلى أهمية دراسة آثار الادب وفى مقدمتها (أدب الكاتب لابن قتيبة ، والكامل للمبرد ، والبيان والتبين للجاحظ والنوادر لابن على القالى) وكيف أنها صيغت لحياطه هذا اللسان الذى نزل به القرآن الكريم ،

وركز الرافعى على اللغة العربية : ويرى أهمية اتصال الأدب العربى بها مرتبطة بالقرآن على نحو يحفظ للأدب العربى فى مختلف عصوره اتصاله ببيان القرآن .

وأشار إلى الخطر الذى تصدر عنه الدعوة إلى فصل الأدب العربى الحديث عن « القديم » ، وكيف أنه يستهدف الفصل بين بلاغة القرآن وبين أسلوب اللغة العربية فى مختلف عصورها .

الفصل السادس

الدعوة إلى التمصير : تمصير اللغة والأدب

كانت الدعوة إلى التمصير من أخطر أعمال التغريب ، فقد كانت تستهدف أساسا إقامة حائط كثيف يعزل اللغه والأدب ويحاول أن يوجد لها ملامح خاصة تفصلهما عن اللغة العربية عامة وعن الأدب العربى ، وقد كانت جزءاً من دعوة الأقليم التى فرضها النفوذ الاستعمارى ، فى أوائل القرن وحمل لوائها لطفى السيد فى (الجريدة) باسم أعطاء المصريه طابع الاستقلال والتبريز وعلى حساب الروابط الأساسيه بين أجزاء الأمة العربية والقائمة على أساس اللغة العربية والأدب العربى .

وقد دعا لطفى السيد إلى تمصير اللغة العربية ، ثم جاء بعده رعيل من الدعاة إلى تمصير الأدب العربى فى مقدمته أحمد ضيف وطه حسين وأمين الخولى وغيرهم وقد هوجم هذا الاتجاه وكشف عن فساده وانحرافه فى محاولة عزل مصر : لغة وأدبا عن اللغة العربية والأدب العربى فى الأمة كلها بدعوى أن مصر لها طابع خاص أو مزاج خاص ، وهى دعوى مضلله لم تصمد للنقد العلمى ، وأنهارت أمام أضواء الحقيقه[1] .

* * *

(١) راجع ما أوردناه فى كتابنا المساجلات الأدبية فى هذا الشأن .

أولا : البلاغة العربية ٠

برزت حملة ضارية على منهج البلاغة العربية والبيان العربى فى محاولة لاتهامه والدعوة إلى احلال دراسة الأساليب وتاريخ تكوينها بدلا منها وتتصل هذه الدعوة بالهدف الواضح الذى يرمى إلى الغض من بيان القرآن وأثره فى الأسلوب العربى وهكذا يتوقف مذهب النقد العربى الوافد، عند حد معين فى سبيل إثارة الشبهات والشكوك ، فى مختلف مجالات الشعر والنثر والقصة والتراجم والتاريخ والتراث ، وكانت له جولات فى مجال البلاغة العربيه والنحو العربى ، وقد حملت هذه الجولات اسم « تمصير البلاغه » فى ظل الدعوة إلى الإقليمية الضيقه التى حاولت أن تفترض إن هناك أدب مصرى يختلف عن الأدب العربى جملة بل لقد ذهب لطفى السيد إلى أبعد من ذلك حين دعا إلى تمصير اللغة العربية .

وقد حمل لواء هذه الدعوة أحمد ضيف وطه حسين وأمين الخولى وسلامه موسى وميخائيل نعيمه[1] وقد كانت هذه المحاوله تستهدف أساساً تذويب البلاغة العربية فى أتون البلاغة اليونانية والغربية وهى محاولة قديمة حاولها « قدامه بن جعفر » فى القرن الثالث الهجرى غير أن المحاولة سقطت ورفض الأدب العربى إى مداخلة إلى ذوقه أو طبيعته .

وكذلك سقطت هذه الدعوى الجديدة وانكشف هدفها من حيث أتصالها بالتغريب والغزو الثقافى من ناحيه ومن حيث أستمدادها من مفاهيم الغرب من ناحيه أخرى ، وقد حمل لواء الدعوة الجديده أمين الخولى وعالجها فى أكثر من بحث وحاول أن يفرض عبارة « فن القول » كبديل

---

(١) راجع الفصل القيم الذى كتبه الدكتور بدوى طبانه فى كتابه (البيان العربى)

مستحدث لكلمة (البلاغه) وكان فى هذا الأتجاه جاريا على مفاهيمه القائمة على الاقليميه الأدبية والتى سطرها فى كتاب (فى الأدب المصرى) وحاول بها أن يقسم الأدب تقسيما مكانيا لازمنيا وأن يعطى لأدب كل أقليم طابعا خاصا يفصله عن الأقاليم الأخرى .

وقد كشف كثير من الباحثين خطأ اتجاة هذه المدرسه ومفاهيمها وابانوا عن الفوارق البعيدة بين اصطلاح الغربيين وبين الأصطلاح العربى ، وهى فوارق تختلف باختلاف هذا الفن فى كل من الأدبين من حيث أن علوم البلاغه قامت أصلا فى سبيل الكشف عن أعجاز القرآن الكريم أما فى الغرب فإن فن القول(Art de Parlar) ليس سوى دراسة سيكولوجيه فنيه ، وأن المصطلح يرجع إلى أرسطو وأفلاطون ، وقداستهدف فى الأدب اليونانى والآداب الأوربية : دراسه ما سمى « الإيجاد والترتيب والتعبير » وهى أهداف تختلف عن أهداف علم البلاغة العربيه الذى قام قياما طبيعيا مستمدا وجوده من طبيعة الادب العربى بعد نزول القرآن ، وكذلك قام فن القول فى الآداب الأوربية من خلال طبيعتها الخاصه ولذلك فإن الدعوة إلى استبدال فن عربى أصيل بفن غربى وافد ، إنما هى أنحراف بالادب العربى عن إصالته ، أما القول بأن هناك بلاغة مصرية تستمد من النفس المصريه والطبيعه المصريه فإن هذا القول فيه كثير من المغالطه والإنحراف ، ذلك أن النفس المصريه ليست إلا النفس العربية ، وليست الطبيعة المصريه إلا جزء من الطبيعة العربيه ، ولذلك فليس هناك تعارض فى الإداء البيانى بين مصر كجزء وبين الامه العربيه ككل وإن المطالبة بتمصير البلاغه ليس سوى هدف تغريبى واضح ، يستمد دعوته من مذهب النقد الغربى الوافد ويستهدف نفس الغايه التى ترمى إلى إخراج الادب العربى من ذاتيته وقيمه

ومزاجه النفسى » وقد أشار الأستاذ عدنان الذهبي إلى هذا الإتجاه ، وقال أنه ليس إلا محاولة « لإشعار هذا الجيل سواء بتحكيم الذوق المصرى أم فى الإنس إلى لغة الحياة المصرية أو تخير نظر البلاغيين الذين ظهر فيهم أثر البيئة المصرية أو تتبع آثار البيئة المصرية »

وقال : إن هذه محاولة لإشعار هذا الجيل بأن هناك ذوقا مصريا وحسا مصريا أدبيا له ميزاته . وقال : إن فكرة تمصير البلاغة لن يكتب لها الحياة ، ونحن نقول أنه ليس هناك ذوق مصرى مخالف أو معارض له طابعه الذى يختلف مع الذوق العربى العام ، من شأنه أن يحدث فروقا واضحة فى الأدب أو البلاغة وأن الذوق المصرى تطبعه عوامل الذوق العربى التى قامت على أساس الإسلام واللغة العربية والمزاج العربى الخالص .

وقد هاجم هذا الاتجاه الدكتور على العمارى (وهو أحد أساتذة البلاغة) فكشف عن خطأ المنهج الذى جرى عليه دعاة تمصير البلاغة وماأوردته كتبهم من تحريفات وقال: هؤلاء الذين يفترون على العلم ويكذبون على القدامى ويكثرون فى ثلبهم وتنقصهم ليقال أنهم وحدهم هم الذين عرفوا وقد جهل الناس ووصلوا وقد تخاذل العلماء .

وأشار إلى أن بين يديه مذكرات فى علم المعانى أملاها الشيخ أمين الخولى على طلبته فى الجامعة المصرية وفيها كثير مما يستحق أن يناقش ، ذلك « أن البلاغة فن من الفنون قبل أن يكون علما من العلوم ، وما دامت فنا فهى تتطلب ما تتطلبه الفنون من حسن العرض وجمال التنسيق ، ولكن ماذا تقول حين ترى أستاذ البلاغة فى الجامعة المصرية يعرض هذا الفن كما يعرض واعظ العامة موعظته فى أسلوب عامى ركيك .

وهاجم الدكتور العمارى : الاسلوب الذى تدرس به البلاغة العربية فى الجامعة وعتب أن يكون هذا الاسلوب العامى الركيك هو الذى يلقى على طلبتها وقال أنه أسلوب يفسد ذوق التلاميذ[١] .

(٢)

وقد حاولت مدرسة النقد الغربى الوافد إلى جوار هذه الدعوة فى مهاجمة البلاغة ، القول بأن مفاهيم الادب العربى فى صياغتها إنما كانت مستمدة من اليونان وركزت كثيراً على كتاب نشره الدكتور طه حسين عام ١٩٣٢ (بالإشتراك مع عبد الحميد العبادى) تحت عنوان (نقد النثر) منسوب إلى قدامة بن جعفر وهى رسالة مخطوطة بمكتبة الأسكوريال وقد استغلت هذه الرسالة للتأكيد بأن البلاغة العربية يونانية الأصل وأن قدامة قد أخذ بعض مفاهيم الأغريق فطعم بها مفهومه ، غير أن الامور لم تلبث أن كشفت عن خطأ الدكتور طه فقد نشر (على حسن عبد القادر) مقالا عام ١٩٤٨ فى مجلة المجمع العلمى بدمشق أثبت فيها أن هذا الكتاب الذى طبع بإسم (نقد النثر) ونسب خطأ إلى قدامة إنما هو جزء من كتاب البرهان فى وجوه البيان لاسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب عثر عليه فى بعض المكتبات الاوربية وأن عنوان الكتاب ليس (نقد النثر) ومصنفه ليس (قدامة) .

يقول الدكتور شوقى ضيف[٢] : أن المؤلف لم يكتف بالاخذ عن

---

(١) الرسالة ـ ٢ سبتمبر ١٩٤٦ .

(٢) كتاب البلاغة تطور وتاريخ .

كتاب الخطابه والشعر لارسطو فقدتوسع فى الاخذ عن كتابه المنطق والجدل ومزج ذلك مزجا واسعاً لعقيدته الشيعية ومباحث المتكلمين ومسائل الفقهاء وهو مزج بدا فيه الجفاف وقد كاد البيان العربى عند ابن وهب يريد أن يستعجم ، ونفس الوجوه البلاغية التى عرض لها واقتبسها من (أرسطو) لم يحسن تطبيقها ، ويظهر أن البلاغيين ضاقوا به ضيقاً شديداً وآية ذلك أننا لا نجد له أى ذكر فى كتاباتهم ، وليس من شك فى أن ذلك يرجع إلى أن ابن وهب أوغل فى الاستعارة من التفكير اليونانى » .

وقد فسدت هذه المحاولة وفشلت حتى أن البلاغين لم يتجهوا بعد إلى مثلها ، يقول الدكتور شوقى ضيف : لم يطرد نشاط المتفلسفة فى وضع قواعد البلاغة العربية على أساس المعايير اليونانية بعد كتابى نقد الشعر (لقدامة) والبرهان فى وجوه البيان (لابن وهب) وقد تكون أهم الأسباب فى ذلك أن فى كل لغة ملاحظات بيانية خاصة بها ، وأن من الواجب تسجيلها قبل تطبيق المعايير البيانية الاجنبية عليها ، وكان تطبيق (ابن وهب) خاصة إيذانا بأنه ينبغى التحول عن جلب المعايير اليونانية لما أوغل فيه من حشد قوانين المنطق والجدل عن أرسطو ،

وقال : إذا كان اللغويون قد خمد نشاطهم البلاغى فإن المتكلمين ظل لهم نشاطهم وظل يؤتى ثماره ، ذلك أنهم بحثوا مباحث واسعة فى إعجاز القرآن من حيث بيانه وبلاغته ، وشغلت نظرية هذا الاعجاز بيئة الفقهاء والمحدثين ويمكن تسجيل هذه الظاهرة بأنها « إنحراف » لم يلبث الأدب العربى تجاوزه ومن الحق أن يقال أن التراث اليونانى عندما ترجم حاول التأثير فى مجال البلاغة كما حاول ذلك فى مجالات كثيرة وخاصة بعد نقل كتابى الخطابة والشعر لارسطو فى المنطق والجدل .

غير أن طابع البيان العربى لم يتقبل هذا « الغزو » فى سهولة ويسر وفشلت محاولتين : محاولة قدامة فى البلاغة كما فشلت محاولة عبد القاهر فى النقد الادبى . فقد حاول قدامه « إخضاع البلاغة العربية لأصول البلاغة اليونانية » فألف كتابه « نقد الشعر » ، مستمداً ذلك من منطق أرسطو وفلسفته ، ثم كانت محاولة معاصره (ابن وهب) حيث نقل فصولا كاملة من كتب أرسطو فى الخطابة والشعر ومن مباحثه فى المنطق والجدل .

غير أن محاولته باءت بالفشل ، حين كشفت عن تعمل واسع ، وأشاع فى الكتاب جفافا منطقياً وفلسفيا وكلامياً جعل البلاغيين يعرضون عنه أعراضاً شديداً ، ولم يلبث البلاغيون أن تجاوزوا هذا الانحراف ، فظهرت أبحاث : الباقلانى والجرجانى والشريف الرضى والهلال العسكرى وابن رشيق وغيرهم ، ثم جاء عبد القاهر فى دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة وعلى قواعده مضى الزمخشرى فى الكشاف .

* * *

أما محاولة عبد القاهر فى النقد الأدبى حين حاول أن يقيم قواعده على أساس فلسفية ، فلم يتابعه فيها أحد فوقفت المحاولة فى خطواتها الاولى وأعلنت فشلها وهى نفس المحاولة التى بدأها دعاة مذهب النقد الغربى الوافد ولم تجد إستمرارها هذا الوقت كله إلا نتيجة للنفوذ الاجنبى الذى ظاهرها .

ثانيا : النحو العربى

وجه إلى النحو العربى إتهامين خطيرين : الاتهام الاول بأنه مستق من المنطق اليونانى والاتهام الثانى أنه غير صالح للعصر الحديث .

ثم جاءت الدعوة إلى إنشاء النحو الجديد .

وكلا الاتهامين صادران من أصحاب منهج النقد الغربى الوافد بهدف التشكيك فى مقومات الادب العربى ومناهجه .

أما إنشاة النحو العربى فقد كانت مرتبطة دون ريب بالقرآن الكريم إرتباطاً وثيقاً فقد جاءت الحاجة الماسة إلى قيامه بعد إنتشار الاسلام لحماية اللسان العربى من الاخطار التى بدأ يواجهها والتى امتدت إلى التحريف فى قراءة القرآن نفسه وظهور « اللحن » وكثافته مما أدى إلى العمل لحماية كتاب الله من هذه الاخطار .

وقد بدأت هذه الخطوة بما قام به (أبو الأسود الدؤلى) بتنقيط المصحف : تنقيط أعراب ، واحدة فوق الحرف (الفتحة) ، وواحدة إلى جانب الحرف (الضمة) وواحدة إلى أسفل الحرف (الكسرة) وكان هذا أول بذور المصطلحات النحوية . ثم كان عمل (الخليل ابن أحمد) الحاسم حين أستخرج بحور الشعر العربى ، وأقام علم العروض الذى أقام الشعر العربى على أوزان قلما تتخلف وكان ذلك مقدمة لوضعه قواعد النحو ، وهو عمل عربى أصيل نابع من أعماق العقل العربى الاسلامى ، ولم يكن متأثراً على أى نحو من الانحاء بالفكر اليونانى ، وأن ما وجه اليه من شبهات من البراهين الصادقة ما يجعلها حتى موضع الاحتمال

لا الواقع ، وقد عرض الدكتور عبد العال سالم مكرم لهذا الاتهام وواجهه في علمية واضحة حين قال : أن قياس النحاة من عصر أبي الأسود إلى سيبويه لم يكن قياس منطق أو جدل بل قياس فطرة وطبيعة . فقد ابتدع (معاذ بن جبل) القياس قبل أن يتصل المسلمون بالفكر اليوناني حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم :

أقضى بما فى كتاب الله ، قال الرسول فإن لم يكن قال فبسنة رسول الله قال الرسول فإن لم يكن فى سنة رسول الله قال معاذ :

« اجتهد رايي لا آلو » :

وقد ورد عن عمر بن الخطاب فيما كتب إلى قاضيه « أبي موسى الأشعرى . « الفهم الفهم لما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة » أعرف الأشياء وقس الأمور عند ذلك ، فهل تأثر معاذ بمنطق أوسطو أو جدل فلاسفة اليونان وهل تأثر عمر .

وقال : أكبر الظن أن بعض المستشرقين لا يسلمون بأن النحو عربى النشأة وإنما نقل إلى بلاد العرب من اليونان وبذلك تسربت العلة إلى بنائه ، وكان القياس الأساسى الأول فى كل أحكامه ، وهذا خطأ وقع فيه بعض من كتبوا عن النحو ، وأشار الباحث إلى أن هناك من الغربيين من أعترف بإصالة النحو العربى ومنهم (يوهاك) فى كتابة العربية : ولقد تكللت القواعد التى وضعها النحاة العرب فى جهد لا يعرف الكلل ، وتضحية جديرة بالاعجاب ، تعرض اللغة الفصحى وتصورها فى جميع مظاهرها من ناحية الأصوات والصيغ وتركيب الجمل ، ومعانى المفردات على صورة

محيطة شاملة حتى بلغت كتب القوانين الأساسية عندهم مستوى عال من الكمال لا يسمح بزيادة لمستزيد .

ويقول الدكتور مكرم : وحتى فى العصور المتأخرة بعد ترجمة منطق اليونان وفلسفة سقراط وأرسطو إلى العربية إحتفظ النحو العربى بإستقلاله التام وطابعه الخاص ، واقيستة المتميزة ، ذلك لأن أقيسه النحاة تسير فى دروب ، وأقيسه المناطقة تسير فى دروب أخرى وقال : إن أقيسة الخليل جميعاً كانت من وحى الفطرة والطبيعة وقد سئل :

[أعن العرب أخذت هذه التعليلات أم إخترعتها من نفسك !]

قال الخليل : أن العرب نطقت على سجيتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها وقامت فى عقولها علله و وأن لم ينقل ذلك عنها ، وعللت أنا بماعندى أنه علة لما عللته ، فإن أكن أصبت العلةفهو الذى التمست، وإن تكن هناك على غير ما ذكرت فالذىذكرته محتمل ، إن يكون عله له .
وحسم الباحث الرأى فى أمر صلة النحو العربى بالمنطق اليونانى فقال :

أن النحاه الأقدمين من عصر أبى الأسود إلى عصر سيبويه لم يتأثروا بالمنطق اليونانى فتعليلاتهم وأقيستهم ليست يونانية الأصل أو أجنبية المنبت ، ولكنها عربية فى صميمها إستخرجوها فى ضوء الفطرة والطبيعة لا فى ضوء المنطق والجدل ، ثم نمت هذه التعليلات على يد خلفائهم فكمل البناء للنحو وأصبح حصناً يحرس بناء اللغة من التصدع ويحافظ على كتاب الله من العامية المستبدة والشعوبية الجائرة وقال أن ترجمة المنطق اليونانى إلى العربية لم تتم فى هذه الفترة من التاريخ حتى يمكن للنحاة الأوائل أن يتأثروا به كما يقول بعض الباحثين .

واستشهد الباحث بما أورده (ت . ج . دى بور) فى كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) حين قال : لم يشرع فى نقل كتب اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربى إلا فى عهد المنصور (وخلافة المنصور عام ١٣٦ هـ مع أن أبى إسحق الحضرمى (الذى خلف سيبويه) توفى سنة ١١٧ فكيف يتسنى لأبى إسحق ومن عاصره أن يتأثر بالمنطق اليونانى والترجمة إلى العربية لم تزدهر إلا فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى .

وقد ظل النحو العربى مصونا من أقيسة المنطق حين إزدهرت الترجمة، وقال دى بور : أن علم النحو أثر رائع من أثار العقل العربى بما له من دقة فى الملاحظة ومن نشاط فى جمع ما تفرق ويحق للعرب أن يفخروا به ، ا . هـ .

(٢)

أما الشبهة الأخرى التى أثيرت حول (النحو العربى) فهى شبهة الصعوبة والتعقيد . وهى الشبهة التى نفذ منها الدكتور طه حسين إلى محاولاته فى ظل منهج النقد الغربى الوافد .

فقد تحامى الدكتور طه أن يخوض مع الخائضين فى أمر اللغة والعاميات وغيرها على النحو الذى ظل يحفظ له فى تقدير الناس أنه من دعاة الفصحى ، ولكنه أوغل فيما يتعلق بدراسة اللهجات وركز على أمور النحو ، ووقف موقفاً غير معارض لما كتبه سلامة موسى وغيره ، كما أيد موقف د/ عبد العزيز فهمى ، فى الدعوة إلى الحرف اللاتينى ، ودعا إبراهيم مصطفى إلى تأليف كتاب « تيسير النحو » وكتب فى السنوات الأخيرة مقالات بطريقته الجديدة فى إدخال الشكل إلى الكلمة كان يقول (طاها)

بدلا من طه وهى دعوة سخيفة لم تجد تقبلا حتى من أقرب الناس إليه وممن أيدوه فى مواقف (الشعر الجاهلى) و (مستقبل الثقافة) من أمثال العقاد وغيره ويعرض الدكتور محمد محمد حسين لأصحاب الدعوة إلى تيسير النحو ، والنحو الجديد فيقول : « أصحاب النحو الجديد أو ما يسمونه تيسير النحو ، شعبة من تلك الفرقة الموكلة بهدم تراثنا وقطع كل صلة تربطنا به فهم لا يهدمون لأن الهدم هو وسيلتهم إلى البناء من جديد كما يزعمون ولكنهم يهدمون لأن الهدم هو هدفهم وغايتهم .

« زعم أصحاب القواعد الجديدة ، أن قواعد النحو التى عاشت أثنى عشر قرناً سخيفة معقدة وزعم لهم صاحبها أنه سيلخص لهم هذه القواعد فى كلمات .

بقى أن نسأل أصحاب التيسير : كيف يصنع الناس بكتب التفسير والحديث والفقه وشروح دواوين الشعر التى تمتلىء صفحاتها بإصطلاحات النحو المتداولة التى حكموا عليها بالإعدام ، لأنها لا يستغنى عنها حين تعرض لتوضيح المعنى أو بيان الفرق بين قراءة وقراءة ورواية ورواية . وبقى أن نسألهم أيضاً هل إستشرتم العرب جميعاً فيما صنعتموه ، بل إستشرتم المسلمين الذين لا يستغنى فقهاؤهم عن تلك الكتب التى لا تستعمل غير إصطلاحات النحو الذى يريدون أن يلحقوه بكل ما يريدون إعدامه ، والقضاء عليه من (قديم) أم أنهم لا يعرفون أن هذه اللغة ليست ملكا لطه حسين وإبراهيم مصطفى والقوصى ومن شايعهم بل هى ليست ملكا للمصريين وحدهم ، بل هى ليست ملكا للعرب وحدهم ولا للمسلمين وحدهم من أهل هذا الجيل . وإنما هى أمانة يتحتم تسليمها للأجيال من بعدنا ، كما تلقيناها عن قبلنا ، أقول هذا ، وأنا أعلم أنهم يقولون « أ كلما حدثنا كم فى شىء أقحمتم

عليه الاسلام وقلتم القرآن ، لا حجة لكم إلا هذا ، لا تعلة لكم سواه ، ونحن نقول : « نعم ، القرآن والإسلام فى تقديركم شىء هين يسير ، وهو وهو فى تقديرنا كبير خطير ، ونحن لا نبالى شيئاً تزينونه وتزخرفونه إلا أبعدنا عن القرآن ، والاسلام عندكم لونا من الألوان ، وواحداً من إعتبارات كثار ، فهو عندنا كل شىء ، به نحيا وعليه نموت ، وذلك لأن الحياة عندكم نعيم وزخرف ومتاع وثم لا شىء بعد ذلك إلا الفناء ، فلا قيمة عندكم لشىء لا يتحول إلى لذة أو شهوة أو أرقام . أمانحن ، فالحياة عندنا معبر للآخرة وطريق إليها .

لذلك كان الأدب عندكم لهواً ومتاعا وخرافات وأوهاماً ، لذة للشذاذ الفارغين ، وكان عندنا أسمى من ذلك وظيفة وأعز مكاناً ، مع ذلك كله فالقرآن والاسلام هو سبيلنا إلى العزة فى الدنيا التى تطلبونها ولا ترون سواها ، لأن الذى يفقدهما يفقد الضمير ، ومراقبة النفس ومحاسبتها فى الصغير والكبير ، ويفقد الدافع القوى الصادق إلى العمل المثمر النافع ، ويفقد الحصانة والمتابعة التى تجعله يتماسك ولا ينهار أمام الشهوات والمغريات .

أصحاب التيسير كانوا يضعون أمام أعينهم : التقسيم الغربى فى نحو بعض اللغات الأوربية الذى يقسم الجملة ،

Supject Bredicate , con plment

والدليل على ذلك أن أصحاب التيسير آثروا إستعماله كله (تكمله) وهى الترجمة الحرفية لكلمة (Complmeut) على إصطلاح البلاغيين المشهور وهو (فضله) .

وفات هؤلاء أن اللغات الأوربية التى نقلوا عنها هذا التقسيم كالانجليزية لا تحتاج لعلم يقابل علم النحو عندنا معربة ، أما المعرب من لغاتهم مثل الألمانية ومثل الفعل فى الفرنسية فهو لا يزال يحتاج فى ضبطه إلى قواعد تفوق قواعد النحو العربى فى أقسامها وفروعها .

أرجع إلى أى كتاب إبتدائى فى الألمانية لترى إلى /كم مجموعة يقسمون الأسماء ، وما يطرأ على كل مجموعة من تغير وإضافة ، فى حالات الاعراب المختلفة ، التى تبلغ ثمانى حالات أفراداً وجمعاً .

ويرى أن علامة التعريف التى تقابل (ال) فى عربيتنا تتبع الاسم الذى تلحقه فى أعرابه ، وتختلف مع ذلك باختلاف نوعه بين مذكر ومؤنث وجماد ؛ مما لا سبيل إلى تميز بعضه من بعض بغير السماع ، وليرى أن الاسم النكرة تسبقه أيضاً إداة تخضع لكل هذه التقلبات السابقة ، وهى أداة لا وجود لها فى عربيتنا . وقد زعم طه حسين فى تقريره عن التبشير : أن الناس مجمعون عن أن تعلم اللغة العربية وأدابها فى حاجة شديدة إلى الإصلاح . ورد نفور الطلبة من الدراسات العربية إلى أن اللغة العربيه إلى أن اللغة العربية وما يتصل بها من العلوم والفنون ، ما زال قديما فى جوهره ، بأدق معانى هذه الكلمه ، فالنحو والصرف والأدب تعلم كما كانت تعلم منذ ألف سنة ويقول : طه حسين أزعم أن الوقت الذى يجب فيه أن نؤمن بأن العلوم اللسانية كغيرها من العلوم ، يجب أن تتطور وتنمو ، وتلائم عقول المعلمين والمتعلمين وبيئتهم التى يعيشون فيها وحاجاتهم التى يدفعون إليها ، ومتى آمنا بذلك فإن التطور سيأتى وسيتحقق شيئاً فشيئاً ولكن لا بد أن نمهد له الطريق ا . هـ .

يقول الدكتور محمد محمد حسين : لم يمض سوى سنتين حتى صدر كتاب فى النحو نسقه (إبراهيم مصطفى) على ما تخيله (طه حسين) من ثورة ، وقدم له طه حسين نفسه واقترح له إسما عريضاً ضخما فيه كثير من التبجح والإدعاء فسماه (أحياء النحو) والمقول بأن إحياء النحو هو الحلقة الثانية من سلسلة تيسير النحو .

« والمذكرة صريحة فى الكشف عن نية صاحبها ، وعن أسلوبه فى إستدراج الناس ، والبدء بالهين اليسير الذى لا يفاجئهم ، ليتدرج منه إلى الخطير ، أنه لا يسقيهم السم الزعاف لساعته ، لأنه يلفت الأنظار ويثير الشكوك ، ولكن يسقيهم سماً بطيئاً يصل إلى غرضه دون أن يكشف عن الجريمة » .

ويتصل بهذه الدعوات دعوات تتصل باللغة العربية منها الدعـــوة إلى الكتابة بالعامية التى أثارها سلامه موسى وأنيس فريحة وغيرهم ومنها الدعوة إلى الكتابة بالحروف اللاتينية أثارها عبد العزيز فهمى وسعيد عقل وغيرهم وكلها محاولات تغريبية شعوبية تهدف إلى اخراج الأدب العربى من ذاتيته وقيمه[1] .

---

(١) عرضنا لهذه الدعوات فى كتابنا (اللغة العربية من حماتها وخصومها) لدينا بحث خاص من (الفصحى لغة القرآن) .

(٢)

التمصير والفرعونية

كان للدعوة إلى الفرعونية أثرها فى مجال الأدب العربى فقد كانت عاملا مؤثراً باسم الدعوة إلى تمصير الأدب وإبراز أهداف الفكرة الفرعونية فى الأدب العربى وهى فى الأهم إخراجه من مفهوم (التوحيد) وإدخاله فى مفهوم (الوثنية) وذلك بتقريب عبارات المومياء والطريق الجنائزى والزخارف وإستعراضات المعابد والكاهن والذبيحة وتقريب القرابين.

وقد ارتفع صوت الدكتور طه حسين فى فترات متعددة، بالدعوة إلى إعتبار الفن الفرعونى مدخلا إلى الفكر العربى كله، وذلك بدعوى أنه عنصراً من عناصر الغذاء الروحى والعقلى للشباب، وقد كشف الأستاذ محمود محمد شاكر عن هذا المدخل الدخيل فقال: أن أعظم[١] الآثار الفنية التى يعدها الجيل الأوربى فى طليعة العبقرية الفنية هى الآثار العظيمة الخالدة التى نشأت وترعرعت وامتدت تحت ظلال الكنيسة والعقائد المسيحية وكذلك تتميز الفنون الصينية والهندية بالإجتماع الوثنى الذى يعيش فيه الفنان الصينى والهندى ونحن لا نشك فى أن أعظم الفنون والآثار عامة قد كان نتيجة لازمة للعقيدة الدينية وثنية كانت أو آلهية، وللطبيعة الجغرافية التى تمد عليها ظلالها. وأن الدين والعقيدة هما عماد الاجتماع واصله وأعظم مؤثر فى توجيه أغراضه وحياطتها وتدبيرها وتوليدها.

---

(١) الرسالة ١٩٤٠

فهما إذن أصل قائم فى الحضارة التى تدين بهما مهما تطورت بعد ذلك وخرجت عليهما فأهملتهما ، ذلك أن الشعوب تحتفظ من الأديان بخصائص كثيرة لا يمكن أن تؤثر فيها تطورات الحضارة الحديثة الخاضعة للعلم والسياسة وما إليهما ، فالفن الفرعونى من غير شك ليس إلا نتاجا مركبا من الوثنية المصرية الفرعونية والطبيعه المصرية الرائعة القوية .

وأثرها بين فى هذه الأبنية الضخمة بتماثيلها الغريبة المتقنة المختلفة الدلالات على المعانى الدينية المصرية القديمة وعلى الأصول الاجتماعية الخاضعة للوثنية الفرعونية التى كان يعيش فيها الشعب المصرى القديم ، فهذه الديانة القديمة الجاهلية التى عبدت أوثانها وتقدست بعقائدها الباطلة وخضعت لأساطيرها الرهيبة المختلفة ، واستمدت تهاويلها من الإيمان بجبرية هذه الأوثان والقوى الطبيعية المختلفة كالشمس والفيل والتمساح وكذا وكذا من الأوهام الغالية هى التى أنتجت هذا الفن المصرى القديم بمعابده وتماثيله وكتبه الهيلوغريفية المعبرة أدق تعبير عن حقيقة المدد الفنى للآثار المصرية الفرعونية .

وعلى ذلك فيجب أن نقرر أن الفن المصرى الفرعونى — على دقته وروعته وجبروته — إن هو إلا فن وثنى جاهلى قائم على التهاويل والأساطير والخرافات ، التى تمحق العقل الإنسانى . وتمثال نهضة مصر الذى أقامه (مختار) لا أرى فيه إلا تقليداً فاسداً لآثار حضارة قد دثرت وبادت ولا يمكن أن تعود فى أرض مصر مرة أخرى بوثنيتها وأباطيلها وسحرها وخرافتها ، نعم ، هو تقليد رائع يدل على قدرة الفنان الذى نحته ولكنه لا معنى له الآن فى مصر الإسلامية . هل يستطيع الفنان الذى نحته وأقامه أن يعيد فى مصر تاريخ الوثنية الجاهلية واجتماع الحضارة الفرعونية

وما يحيط بذلك من الأبنية الضخمة التي شادها أوائله والتي كانت وحيا للفنان الفرعوني الذي عبد الشمس وخضع لفرعون وأقر له بكل معاني الربوبية وآمن بالأباطيل والأساطير والتهاويل الدينية الوثنية الضخمة الهائلة المخيفة التي قذفها في قلبه أبالسة عصرة من الجبارين والطغاة ، وهل يستطيع أن يجعل في شعب مصر وثنيا متعبداً للفراعنة والجبابرة بالخوف والرهبة والرعب حتى يتأثر بمعنى هذا الضرب من الفن المصري القديم .

لقد دمر كل هذا ، لقد دثر ، لقد باد ، أن الأصول الفنية التي يكون فيها الفن فنا قلما يتغير ، هي ممثلة داتية في كل الآثار على اختلاف انواعها وبلادها وأراضيها ، وأديانها ، ولكن روح الفن هي دين المجتمع وعقائدة وطبيعة أرضه وسائر أسباب حضارته وهي التي تمنح الفنان القوة والقدرة على الإبداع ، إذن فدعوة الدكتور طه إلى الاستمداد من الفن الفرعوني ثم دعوته إلى جعل اجتماعنا اجتماعا اسلاميا ثم استمدادنا أيضا من الفن الإسلامي تناقض عجيب ، في أصل الرأي ، لا يمكن أن يكون ولا أن يعمل به إلا إذا شئنا أن توجد لمصر حضارة مقلدة ضعيفة ملفقة من أشياء ليست نتيجة ولا شبه نتيجة للاجتماع المصري الإسلامي الحديث .

(٢)

وفي مواجهة هذه الدعوة كتبت مجلة الأنصار تكشف عن زيف هذه الدعوى وعجزها عن احتواء الفكر الإسلامي والأدب العربي : قال أحمد صبري(١) :

استمر نشاط الدعاية الفرعونية ما يزيد على ربع قرن وكان الظن في

---

(١) مجلة الأنصار ١٩٤٠ .

هذا النشاط المتصل أن ينتهى إلى تحقيق المشروع القديم للفراعنة الذين طمسوا بواسطة التعاويذ فى أن تعود الحياة السحرية فتسرى فى مومياءاتهم ومتاعهم وبذلك ينبعث الداء الفرعونى الخبيث فى البلاد من أقصاها إلى أقصاها وتعود الحياة القديمة كما كانت ، ولكن هذه السنوات التى انقضت فى الصياح والتهليل حول هذه المومياءات قد عاونت على تقريب هذه الأجساد المنحلة من التلف ، فما من قوة تستطيع أن ترد قضاء الله فى هذه الجثث التى بليت طغيانا فى ماضى عهدها والتى بليت فى هذا العهد انتهاكا لحرمة الموت فيها منذ اذابتها ملايين الأعين المتفرسة الشاحصة التى شبعت من عبرة الله بالنظر إليها . إن صاحب الدعاية الفرعونية ومطيتها لم يكن فى ذلك النشاط السابق المتواصل إلا واحداً من ثلاثة ، فهو المترف الوصولى العاشق لذاته الذى يعتبر الفراعنه أجداده فى المذهب أو هو الشعوبى الهدام الضعيف الحيلة الذى يتنكر لهذه الدعاية لينال مأربا من العقيدة الإسلامية، أو هو الساذج اللين ذو الطبيعة النسوية التى تنبهر مشاعره من بريق الذهب وقصص المتاع : وأدوات اللهو والمجون ، فيلق بنفسه القاء فى أحضان هذه الخرافات الذهبية .

ونحن إذا تتبعنا المؤامرات الشعوبيه فى الأمة الإسلامية وجدنا هذه الحركة الخزفية الأخيرة التى ظهرت فى بلادنا العربية لتصوغ مادة القومية من مادة المتاحف والقبور تصل بنا إلى مفترق الطرق بين أول الحق ونهاية الضلال أو أول الوجود ونهاية العدم ، فاما أن ترانا نلتفت فنرجع أدراجنا لنصعد مرة أخرى سلم التماسك والتجمع والتوحد فى ضوء مقوماتنا التاريخية والثقافية والمبدئية الواحدة ، وأما أن نمد قدمنا إلى الدرجة الأخيرة فتهوى إلى ظلمات القوميات الصغرى التى تتألف منها آلاف العصبيات والمشخصات

الحزبية والطائفية ، حتى ينتهى الأمر يتحلل كل فرد فى نفسه دون شعوره عما حوله ، كما تتحلل خلايا المومياء إذ تتساقط فى صندوقها الأثرى ذرة ذرة وخليه خلية . فالشعوبية الفرعونية اذن ليست نهاية الطريق فى عالم التحلل وانما هى بداية لسلسلة أخرى من العصبيات الوضيعة أشد امعانا فى ضياع المعالم القومية والفكرية والاقتصادية .

فمن نماذج هذه الانشقاقات الفرعية فى داخل المعنى القومى الفرعونى دعاية أصحاب الميول الإغريقيه فى شمال البلاد وهى دعاية قديمة أخذت تنتعش فى ظل الحركة الفرعونية ، أما بعد فنحن نعتبر عقيدتنا الإسلامية المؤلفة من عناصر الاعتراف بوجودنا الملائم فى وطننا الحقيق الذى ندافع عنه عند أقصى هذه الدائرة العربية التى هى المركز الأول لانتشار الإسلام فى العالم ، وبداية انتصاف الشعوب السائرة تحت لوائه ، ولن نستطيع بداهة حماية هذه العقيدة التى تعيش فيها أنفسنا إلا إذا نمت وحدة الأمة العربية واتحدت اتحاداً عميقا أجزاؤها المنفصلة .

إن هذه الأجزاء فضلا عما سننتزع به كؤوسها من سموم البغضاء والتحاسد ستنحصر وظائفها الدولية فى مهام ثانويه تافهة ، ا هـ

(٣)

وقد وجدت الفكرة الفرعونية من دعاتها الأول اقتناعها بعدم صلاحيتها للبقاء وفى مقدمه هؤلاء الدكتور محمد حسين هيكل الذى بعد أن قطع شوطا طويلا فى تأييد هذه الفكره عاد فاعتذر عنها وقال :

أنا إذ دعوت إلى فكرتى هذه ، ودعوت اليها قومى المصريين ،

ودعوتهم اليها استجابة للحقيقة التى ذكرت من أن ما لا ماضى له لا حاضر ولا مستقبل له، فانما أنا أؤدى واجبا قوميا يؤدى الى أن يصل أهل الشام حاضرهم بماضيهم منذ عهد الفينيقيين اذا استطاعوا والى أن يصل أهل العراق حاضرهم بماضيهم الى عهد أشور وبابل ، هذه الحضارات الفرعونية والفينيقية والبابلية تتجاوز وتتصل على الزمان اتصالها على المكان واعتقادى أن دراسة هذه الحضارات الغابرة التى قامت مصر والشام والعراق وصور الشبه وصور الاختلاف بينها من شأنه أن يلقى كثيراً من الضياء على ما تطورت إليه الحضارة الإسلامية خلال هذه الخمسة عشر قرنا .

ويومئذ تبرز الفكرة الاسلامية أو الفكرة العربية كما يحلو للبعض أن يسميها قوية ممتلئة جدة وحياة ونشاطا وثابة إلى ميادين هذه الحياة التى تحيط بنا قديرة على أن توجهها الى نواح جديدة ، إلى نواح ليست الفرعونية وليست العربية وليست اسلامية العصور الوسطى ولا هى اسلامية عصور الانحطاط التى تجاورنا ولا تزال تغمرنا بل الى نواح تسبغ على الحياة الجديدة التى استمدت من العلم قوتها المادية « روح الحضارة الاسلامية » العريقة فى سموها المعنوى . ليست الدعوة لدراسة تاريخ مصر الفرعونية مقصوداً بها اذن رد التاريخ على أعقابه ليصب فى منبعه ولا هى مقصود بها الى الأعراض عن دراسة تاريخ الشرق فى مختلف عصوره ونجاحه فى عصره الاسلامى الذى يؤثر أعمق الأثر فى تكويننا المعاصر » . ا.هـ

ولا ريب أن هذه النصوص تؤكد فساد هذا الإتجاه وفشله فى النهاية .

مراجع البحث

هذا الكتاب في حقيقته هو عصارة المراجعات التي قام بها المؤلف في دراسة الأدب العربي والتي قدمها من خلال موسوعة معالم الأدب المعاصر (٢٠ مجلدا) منذ عام ١٩٤٩ حتى الآن وأهم المراجع هي : المعارك الأدبية + المساجلات والمعارك الأدبية، وهما يضمان أكثر من مائة معركة حول الأدب العربي الحديث ونظريات النقد الحديث وقد واجه هذه النظريات عشرات من المفكرين والأدباء على هذا المدى الطويل :

العلامة أبو الحسن الندوي : أدب العرب :

الدكتور محمد محمد حسين : حصوننا مهددة من داخلها ومقالاته الأخرى في مجله الأزهر :

الدكتور محمد أحمد الغمراوي : النقد التحليلي لكتاب الأدب الجاهلي وآثاره الأخرى .

العلامه فريد محمد وجدي : الرد على الشعر الجاهلي وابحاث أخرى نشرها في الأهرام .

الأستاذ محمود محمد شاكر : مقالاته في الرسالة والبلاغ في نقد : المتنبي الفتنة الكبرى الخ .

الدكتور عمر فروخ : القوميه الفصحى ، والتبشير والاستعمار .

الدكتور محمد حسين هيكل : مقاله عن (على هامش السيرة) ملاحق السياسة الأسبوعية .

الدكتور محمد غلاب : مجلة النهضة ومقالاته في نقد الأدباء المعاصرين .

العلامه محمد بهجت الأثري : الى خط سير جديد في تدوين الأدب العربي

الدكتور زكي مبارك : ابحاثه في مراجعة لآراء طه حسين في مجلة الرسالة

السيد محب الدين الخطيب : (مجلة الفتح) .

وقد راجعنا في ذلك كل انتاج الدكتور طه حسين تقريبا سواء ما نشره في مؤلفاته أو ما كتبه في بطون الصحف والمجلات وخاصة (السياسة اليومية السياسة الأسبوعية ، الجديد ، الرسالة ، الثقافة ، الكاتب المصري .

(ترقب كتابنا طه حسين في ميزان الإسلام) .

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٧٥/٣٧٥٨